

د. سالم يافوت

الزمان الناريحي

من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية



دار الطليعة بيروت

الزمان التاريخي

من التاريخ الحكيم إلى التاريخ الفعلية

حقوق الطبع محفوظة
لدار الطليعة للطباعة والنشر

بيروت - لبنان
ص.ب: ١١١٨١٣
تلفون: ٣١٤٦٥٩ - ٣٠٩٤٧٠
تلكس: 42168 - 20376 LE INTCO

الطبعة الاولى
أذار (مارس) ١٩٩١

د. سالم ينفوت

كلية الآداب والعلوم الانسانية
جامعة محمد الخامس - الرباط

الزمان التاريخي

من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية

دار الطليعة للطباعة والنشر

بيروت

المحتويات

٧	مدخل
١١	الفصل الأول الزمان المقدس والزمان المذنب
١٥	الفصل الثاني الزمان المسترسل
٢٣	الفصل الثالث فلسفة التاريخ وفكرة التقدم لدى هيجل
٣٩	الفصل الرابع من التاريخ الكلي الى التواريخ الجزئية
٣٩	١ - التاريخ البنيوي عند بروديل
٤٦	٢ - موت «الانسان - التاريخي» : لوروا لادوري
٥١	٣ - من المتصل الى المنفصل : ميشال فوكو
٥٦	خاتمة

مدخل

يعد الوعي بتاريخية المعرفة البشرية، أعظم اكتشاف حققه القرن الثامن عشر، وهو وعي بدور الزمان بوصفه عاملاً للتقدم والتطور، وباعتباره عنصراً مكوناً للتقدم، ومظهراً للصيرورة البشرية التي تنتظم مسارها غائية ما تجعلها تسير صعوداً من الأدنى إلى الأعلى، ومن البسيط إلى المعقد⁽¹⁾.

وإذا كان العصر الوسيط اعتبر كل زمانية ابتعاداً عن الأصل، وانحرافاً عن نموذج الكمال، ورأى فيها نوعاً من التردّي والسقوط والتدنّي، فإن القرن الثامن عشر، سيرى فيها عنصراً مكوناً للتقدم، وسيعتبر مفكره، الحاضر، حاضره، فاصلاً، وصلة وصل، في أن معاً، بين ماض متخلف ومستقبل أفضل. ولقد قرأ مفكرو القرنين السابع عشر والثامن عشر حاضره وماضيهم على هذا النحو. بدليل أن المؤرخ الألماني كريستوف كيلر Ch. Keller (أو كيلريوس Cellarius) أدخل سنة ١٦٧٥، ولأول مرة تقسيماً جديداً، ثلاثياً للتاريخ، يتحدث فيه عن حقبة وسطى أو وسيطة médiéval بين حقبتين أخريين: قديمة وحديثة. وإذا كان ما ميز الأولى هو أنها أفرزت ما يسمى بـ «المعجزة اليونانية»، وما يميز الثالثة، هو أنها بعث وتجديد، ونهضة وإحياء، فإن ما ميز الثانية هو أنها كانت جموداً أو انحطاطاً فكرياً وحضارياً. فلا تأخذنا الدهشة أن لاحظنا ظهور مفاهيم جديدة، ولأول مرة، كمفهوم التفاؤل سنة ١٧٢٧ ومفهوم الحضارة الذي

(1) G. Gusdorf, *De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée*, Paris, 1966, pp. 61, 69, 75.

تحدد معناه سنة ١٧٦٦ وصار مرادفاً للتأنس والتحضر والصعود في مدارج التقدم والرقى. كما سينظر الغرب إلى نفسه وكأنه مطوق بأمانة نشر المدنية ومسؤولية اشاعة الحضارة في باقي أرجاء المعمور التي لم تجد سبيلاً إلى ذلك للخروج من الطبيعة إلى الثقافة (= الحضارة). وتلك كانت الصورة الأولى للاستشراق، الذي رغم اضطباعه، في تلك الفترة، بصيغة حب الاستطلاع وامتزاجه بالرغبة في اثبات وحدة البشرية ووحدة مصيرها، انطبع بعيل نحو فهم وتفسير سر تفاوت الشعوب والأجناس واختلافها وتباين درجاتها في سلم التحضر والتقدم^(٢).

ولسنا نبغي مما ذكرناه، الوقوف عند هذه النقطة بالذات بل التأكيد على أن الوعي بتاريخية المعرفة البشرية، على هذا النحو، أفرز مفاهيم معينة وشحنها بمضامين ومدلولات محددة تستند إلى فرضيات ثاوية تحولت إلى ركائز بدت وكأنها لا غنى عنها في كل كتابة تاريخية. أبرز تلك الفرضيات، الاعتقاد بأن الزمان التاريخي صيرورة متصلة متراكمة وأنه زمان واحد يستوعب كل الأحداث، يستند إلى معقولة وغائية تلتهما نظرة فلسفية للتاريخ يمكن الصعود بأصولها، لا إلى النظرة الفلسفية الانوارية للتاريخ وحسب، بل وإلى النظرة الفلسفية المسيحية للتاريخ التي تعتقد في وجود عظمة حقيقية في التاريخ، يغدو معها هذا الأخير ملحمة مقدسة تبتدىء مع خلق الإنسان وتستمر في اتجاه المستقبل، وفي اتجاه انفصال الخير عن الشر، في لحظة حاسمة، انفصلاً نهائياً. فالقديس أوغسطين، يعتبر التسلسل التاريخي، في كتابه الفلسفي الديني الطوباوي مدينة الله، تعبيراً عن صراع كوني بين قوى الخير والشر، أي صراعاً بين مدينة الله ومدينة الشيطان وهو الاسم العام الذي اختاره للشانين والصالحين عن «جادة الصواب».

وليس من العسير ابراك أن فكرة التقدم لم تنشأ في القرن الثامن عشر، وقبله، على تربة مغايرة، رغم منحائها المعاكس للمسيحية ظاهرياً. وكل ما

(2) Ibid. p. 60.

تغير هو العناصر التي أريد لها أن تجسم الخير والشر. هذه ملاحظة تنطبق على فلسفة التاريخ في القرن التاسع عشر والتي نشأت ضمن إطار نظرية التقدم. ولا غرو إن لاحظنا أن أكثر الفلسفات الألمانية للتاريخ شهرة، هي فلسفة «هيجل» (١٧٧٠ - ١٨٢١). في رسدها لمراحل ظهور الوعي وانكشافه، وملاحقتها لمسار التاريخ بوصفه محكوماً بالعقل، تميل إلى تشبه مدار هذا الأخير. أي مدار الروح، بمدار الشمس. فإذا كان نور هذه الأخيرة يسير من الشرق إلى الغرب، فإن ضوء العقل يتحرك في نفس الاتجاه. ذلك أن أسيا هي بداية مسار العقل، أي البداية المطلقة للتاريخ، وأوروبا هي الغرب الفاصل أو نهاية التاريخ.

ورأي كهذا، يجد سياقه ومسوغه في فلسفة غائية للتاريخ، تنساق وراء اكتشاف نشاطه التركيبي استناداً إلى وجهة نظر عن مساره ككل، تربط الأحداث برابط واحد، وتميط اللثام عن خيط خفي يثوي خلف كل الصور والأحداث.

ومع ذلك، يظل القرن الثامن عشر متميزاً بوصفه أقدس الوعي بتاريخية المعرفة البشرية ويدور الزمان كعامل تقدم وتطور. وهو ما كرسه القرن التاسع عشر عندما شددت فلسفات التاريخ فيه على فكرتي المعقولة والغائية وجعلتهما تستقطبان كل الأسئلة المستبعدة بالبحث التاريخي بمعناه الضيق، أو بمفهومه الفلسفي والتأملي الأوسع.

وهذا ما يبرر تركيز اهتمامنا، في تناولنا لموضوع الزمان التاريخي، على هذا القرن والقرنين اللذين أعقياه، قاصدين من ذلك ملاحقة ورصد النقد الذي أصاب المفاهيم المؤسسة للوعي التاريخي الذي أفرزه القرن الثامن عشر، وما أصابها من تضيق وخلخلة.

الزمان المقدس والزمان المدني

نستند البصرة المسيحية الوسيطة للزمان إلى عدة أرواح مدهيمية ترتد جميعاً إلى مفهوم أصلي وأساس هو زمان الله في مقابل زمان الشيطان ومنه يطبع الزمان الأول، الذي هو في اعتقادها الزمان الحقيقي أنه زمان متسلسل ومتعاقب خطي الاتجاه ومتصل الأحداث فاعله هو الله وممثلة هو لكيسة بوصفها مؤسسة قائمة مادية للعيان، واقعية رغم أنها من صفة نعو عن الطبيعة من حيث أنه لا يطالها الأثر المدمر والمخرب للزمان المدني ولا يجوز عليها تأثيره فهي حالة ثابتة، خلافاً للدول والحكومات السياسية التي لها أعمار وعصور وأزمة محددة يجري عليها لتحول بني يجري عن كل المخلوقات لذا كانت تواريخها غير شاملة بقبول اتجاهاتها ودرجات تطورها، واختلاف موافعها داخل دورة التطور الخاصة بكل منها ولا ينبغي أن يفهم من هذا أن دورات الأزمة المدسة دورات يحكمها قانون العود الأبدى، بل هي دورات يحددها منطق متسلسل ومتعاقب خطي لاتجاه أي دورات ذات مبدأ وذات منتهى لها أول وآخر لها من الاعتقاد سائداً حتى حدود القرن الثاني عشر، أن نهاية العالم وشبكة جداً⁽³⁾.

وما ينبغي استخلاصه من هذا الاعتقاد بقرب يوم الميعاد، أن الزمان في تصور رجال بدير في العصر الوسيط، قاريخ ذو معنى، يحكمه معقولية وعائية أنه معقولية خطية يحكمها منطق السقوط والاحترار فالعالم يسير في اتجاه بهيرته وانحطاطه من هذا اعتقاد وسيطبي القرن الثاني عشر بأن

3' K. Pomian: L'Ordre du temps. Paris, 1984 p.39 40

رماهم هو شيخوخة العالم الذي بلغ من العمر أرثله أي نه حر الأزمان ،
 غير أن ما لا ينبغي أن نغفل، هو أن احساس المؤرخين وعلماء اللاهوت
 لوسيطيين بال، بأن رماهم هو اللحظة الأخيرة التي يعيشها العالم، رفق
 في ذلك الوقت شعور محوره الاعتقاد بانه حصاره العرب ونفوقها عن
 حصاره الشرق ويمقل، في هذا الصدد، الباحث العربي المختص في العصر
 لوسيط حاب لوعوف، خصوصاً كلها تؤكد على أن مركز انتقلي استقر مع
 التاريخ من الشرق إلى العرب وأن الحكمة انتهت إلى هذا الأخير «بقدر أراست
 العاية الإلهية أن تتحول سلطة العالم التي كانت بيد الشرق في بداية
 العالم، أن تتحول مع اقتراب نهايته إلى العرب» لتخبرنا بأن نهاية لعالم
 وشبكة خصوصاً وأن محرى الأحداث طلع عايته ومنتهه»⁽⁴⁾

ويمكن القول اجمالاً، لقد تمثل اليهود التاريخي للمفكرين مسيحيين
 في العصر الوسيط في محاولة ابقاء التاريخ واكماله ذلك أن صنعت
 لأقصائي - بطنتيه المهيمنين، طبقة الفرسان وطبقة رجل الدين - اعتر
 نفسه نهاية التاريخ وتوجباً له نهاية التاريخ أنها الفكرة التي حاول
 السكولائيون تطهيرها من خلال الدماء عن أن كل تاريخية علامة احداث
 وأن اللازمانية هي المال الحقيقي

وقد طرحت مماثلة الزمان المدس للقوط والاسعدار، هذه لسعد
 واسؤان منذ القرن الثاني عشر الميلادي نفسه قال جان سالبسوري J.
 de Salisbury «أنا أنشأ ما يكون بأقوام حاليين فوق أكتاف عميقة
 ترى أشياء أعيد من تلك التي يرونها، ويمتد بصرنا مسافة أعيد من تلك التي
 تمتد إليها أبصارهم ولا يرجع ذلك إلى حدة أبصارنا أو إلى أننا أصخم منهم
 حنة، بل لأننا أعلى منهم وأكثر ارتفاعاً، لضحامة حنتهم التي نحلس
 عليها»⁽⁵⁾

(4) J. Le Goff, La civilisation de l'Occident médiéval Paris 1982 p 141

(5) Cit in Le Goff, op. cit. p. 146.

(6) J. de Salisbury, Metalogicon. 3, 4 (Patrologia latina), t. 199. col 900c cit
 in L'Ordre du temps. p. 40 - 41

وقد ردد هذه المفولة بعده، عدد عديث من مؤلفي العصر الوسيط وهي
تفصح عن رأي بدأ تشيع في بعض أوساط متقفي أوروبا الوسطية قوامه
الاعتقاد بأن معرفة البشرية امتداد منتظم متطور، بحكمه منطق التراكم، وأن
عناصره تنظم في سيرورة رمزية حطبة متواصلة التقدم

ولا يسمى أن يغتر، مع ذلك، بجرأة هذا البصر، فالدافعون عن فحواه
لم يكونوا سوى اقلية، بينما العالمية كانت مع التيار التقليدي المحافظ الذي
يرى في اتجاه البرمان التاريخي تدبيراً من الأرفع إلى الأقل رفعة وبتعداد من
نموذج الكمال لكن الصراع بين التيارين، بدأ يعرف، رغم هذا بعض وحدة
متحدة، صورة صراع بين «الأقدمين» و«المحدثين»، ظلت فيه انخسة للأوتل
من جهة فكرة خطية الرمان وارتقائه بفعل مساهمات الأجيال، تضر حارج
الأفق الثقافي والفكري لفلاسفة العصر الوسيط وعلماء لاهوته سيف وأن
الوعي المسيحي كان يميل إلى اعتبار أن كل ما يحدث في الأرض أو في عالم ما
تحت القمر، محدد برعات السماء ومحكوم بها، لا بالمعنى الكوسمولوجي
فحسب بل وبالمعنى الكلامي كذلك أي أن ثمة تدخلاً مستمراً ومباشراً
للسماء في التاريخ وفي أفعال البشر^(٧)

ومع منتصف القرن الرابع عشر، ستتبنى الحركة الاسكانية موقفاً
جديداً من الماضي، فقد رفض رعماء هذه الحركة فلسفة ولاهوت القرن
الثالث عشر مولين وحوهم شطر آراء الكنيسة من جهة (كالقديس
أوغسطين)، ومن جهة ثانية شطر النصوص القديمة وترث عن هذا تنوجه
الحديث ن تصاءلت بسمية، «الآثار العاطفية» للعظمة المسيحية، كما
تصاءل عصر المعجزات في عملية تفسير أحداث التاريخ ولأهم هو أن
ابحث عن النصوص القديمة رافقه ميل إلى المعارضة والبعد والصحيح
فظهر لإحساس الأولي بقيمة المعالجة الناقدة.

وهكذا رد الاعتبار للتاريخ المدس، الوثني السابق على المسيحية.

G. Pattaro La conception chrétienne du temps. in. Les cultures et le
temps O. Collectif UNESCO. Paris, 1975 p 194

واستعداد إلى حد ما مكانه البارزة التي فقدتها على أيدي النكبات المسيحيين نصفه عمدة وأوغسطين على وجه الخصوص، ويرجع هذا إلى حد ما إلى إعجاب الاسمين بالثقافة الكلاسيكية، فضلاً عن أن ممارسته لكثافة لباربعة، لم تنق عند سقوط الامبراطورية الرومانية، حكراً عن رجال الكنيسة وعلماء اللاهوت. فبدأ الانتباه يبتدئ إلى القوى والأحداث السياسية اندفعه في سربح ويعني هذا بإيجاز العودة بالتاريخ إلى صورته لسابقة عن اسسحيه وهو الأمر الذي رابت من قوت البعرة الاستغلالية عند من الايطالية التي أحدثت تظهر في صورة جمهوريات تحت بكياها، فضلاً عن ظهور موانر القوميات الحديثة.

وبوصح أن الحركة الانسانية أحدثت تقدماً، أدبياً وثقافياً، في الكتابة تاريخية بحرص رعمائها على إحياء التراث البلاعي والأدبي والتاريخي القديم ورعم أن مؤرخي المدرسة الانسانية لم يبتذوا المعجرات التي من بها مؤرخو العصور الوسطى ولم يقلعوا كلية عن تبجيل الخرافات الماثورة ولم يحققوا سكتة التاريخية، كما كان مفروضاً، تحرراً كاملاً من سيطرة اصالح والرغبة في محابة اصحاب السلطة، إلا أنهم حرروا التاريخ إلى حد ما، من الاتجاه الديني^(٨)

على حسب المعرفة الكتابية الحادثة، أصبح الاسانيور لمجان لمعرفة أخرى لا تقل خلوصاً عنها رعم أنها ليست وحياً أو تنزيلاً من لسماء، انها مجموع الروائع المتمثلة في النصوص القديمة، والتي هي أعمال بشرية، تعكس عصمة الطبيعة البشرية، وليست تعكس مجرد بؤسها ولولا ما تسببت فيه حركة الاصلاح الديني من نكسة عرقلت تقدم الحركة الانسانية، وتمثلت في رد الاعتبار للاهتمام باللاهوت والحد لديمي وسد كل ما لا يمت بمصلة للزمان المقدس بعد أن كانت الحركة الانسانية قد محنت في إصعافه، لأحررت تقدماً أكبر، وهو ما تحقق نهائياً في القرن ائتم عشر بعد أن تم سحق الحكم الديني

٨ هاري المر ماربر، قارمخ الكتلية القاريحية، ترجمة محمد عبد الرحمن براج - بحره لأول، القاهرة، ١٩٨١، ص ١٤٥ - ١٤٧

الزمان المترسل

مع القرن السادس عشر، يظهر تصور جديد للزمان، لا يعتبر الزمن الحقيقي «رجوعاً إلى الماضي، ولا حتى «معثاً» و«أحياء» له مثلما كان الشأن مع الحركة الاساسية الرابعة لواء «النهضة» و«البعث»، بل يتسم بالثقة في المستقبل والتعاؤل بالتجديد والتحديث والابتداع ومذلك رد الاعتبار كاملاً «لزمان المدرس» ليعدو الزمان الحقيقي ومما ساعد على ذلك حركة اتوسع الاوروبي وبداية ظهور الاختراعات، كاختراع الآلة الطابعة وغيرها ولا يمكن اعتبار فلسفات وأفكار كل من ف. ميكون وديكارت وج. لوب. سوى اعتبار الصادق عن ثقة الاسمان الحديث بنفسه وبقدرته على استكشاف مجهول

لقد ترتب عن استكشاف أجزاء جديدة من المعمور، أن أدرك الناس أن ثمة مقاعاً شاسعة أخرى في الكرة الأرضية، وثبت لهم أن المراعم التي كانت تحيط بالأجزاء غير المعروفة من أعاجيب وأمور مثيرة للدهر، إنما هي نوع من الأساطير التي لا أساس لها من الحقيقة في شيء. كما ترتب على البحوث والاستكشافات الفلكية، مع كوبرنيكوس وج. برونو وغاليليو أن أميط اللثام عن جواسع أخرى من عظمة الكون واتساعه فظهرت أفكار جديدة أهمها ما يحتص بالبطام الكوني وحركة الكواكب، مما عصفت بالتقليد والمعتقدات الدينية القديمة، فواجه التفسير الديني القديم للعالم تحدياً خطيراً، تمثل في أن انكشوف العلمي والاجتهادات الفلسفية الجديدة، كانت تمير نحو إيجاد تفسير عقلاني للظواهر الطبيعية والاجتماعية ومما ركى هذا لميل مهاجمة ط. هوبز وب. اسديوزا للأراء التقليدية حول محتوى

لعهدين القديم والحديث، واهتمام الأول بالفلسفة السياسية من منظور «الصناعة البشرية» إذ كان من الطبيعي أيضاً أن يكون ثمة انعكاس عميق للاكتشافات العلمية الجديدة والفلسفة الجديدة للطبيعة عن الفلسفة لاجتماعه المعاصرة في ذلك الوقت وهكذا ظهر مفكرون أمثال هيكل وهيرم يؤكدون على فكرة استمرار المجتمع وتطوره تصور منظم شأنه في ذلك شأن الطبيعة ومعنى ذلك أن الفكرة القديمة عن تطور الاجتماع والتي مفادها أن خير العصور ما سلف ثم شيئاً ما الذي يليه، أي أن يصيب البشرية انحطاط المحتوم وتتبدى من عصرها الأول ذهبي ينصيدها بدهور، حل محلها مفهوم التقدم المستمر والمتواصل من المراحل الدنيا إلى المراحل العليا أي أن العصر الذهبي هو مستقبل البشرية وليس ماضيها

ظهر هذا المفهوم الجديد، على وجه الخصوص، في كتابات فونتينا Fontenelle وهيكل وفولتير وتيرغو Turgot وكوندورسي Condorcet وكنط Kant

لقد سبق للفيلسوف الفرنسي باسكال أن أثبت في كتبه رسالة في الفراغ (١٦٤٧) الطابع المتراكم والتقدم للمعرفة البشرية، بالتأكيد على أن المعارف ينضاف المتأخر منها إلى المتقدم ليريدته على وثرء بحيث لا تنحصر استفادتنا في ما أوصلنا إليه البحث والتفكير، بل تشمل ما ورثناه عن أسلافنا وما سيتوصل إليه أحفادنا بعدما أنما مجموع إسهامات واحتياجات بني البشر قديمهم وحديثهم^(٩)

كما شبه فونتينا تطور المعارف البشرية وتناميها بتطور لاسن أو عبارة أصبح بتطور البشرية جمعاء، حتى لا يقال أن تشبهها بالاسن ناقص ما دام لا يأخذ بعير الاعتبار أن الاسن يشيخ ويسع من اعمر أرضه ثم يموت وهو يعني من هذه الملاحظة أن يؤكد أن البشرية تطور على اسن

^٩ B. Pasca. Fragment de préface pour le traité du vide (١٦٤٧) in Œuvres. Paris: Hachette. 1908. T. II, pp 138-139

في حالة شباب متحدد باستمرار (١٠).

في كتاب «مقالة في العادات» (١٧٥٦) ينظر فونتينر إلى التاريخ على أنه أساساً ندح احتكاك الأفكار والحضارات وتفاعلها. وحنة الكتب ككل مؤيد هه الاحبار إذا أراد له صاحبه أن يكون تاريخاً شاملاً ثقافات كل انصاور ولشعوب ولوحة متكاملة لاسهاماتها ورغم ما يطبع الكتب من تفكك وعدم تماسك وبرعه أوروبية مركزية واصحه، إلا أن ميرته الأساسية هي الرجعة في اترار سمة التقدم التي تطبع تطور الحضارة البشرية بكل حوائها (١١).

وهي نفس السمة التي حاول تيرغو Turgot قبل ذلك تصنع سير أن يبرره في كتاب شهير له يحمل عنواناً منيئاً بالدلالات هو لوحة فلسفية لتقدم المطرد للفكر البشري (١٧٥٠)، بالتاكيد على أن الزمن التاريخي ليس زمناً متصلاً ويحصص لمناطق التراكم وحسب، بل هو كذب زمان مسترسل ومتواصل التقدم بشكل لا يقبل الرجعة (١٢).

لذلك من التاريخي، زمان متصل اتصال حلقات الحضارة واتصال تقدمها لتواصل من البسيط الى المعقد، ومن الاقل نضجاً الى الأكثر نضجاً. انه زمان ذو بداية وبدايته هم الأقوام البدائيون الذين تشهد حالتهم على ما كانت عليه اشورية في شأنها كما أن له عاية، وعايته هي ما يحصر من تحولات في مركز الحضارة الساخن

لا تأخذ الدهشة، إن، إن وحدنا روسو يقيم أطروخته على التمييز بين الحالة الطبيعية والحالة المدنية على اعتبار أن التاريخ لا يبدأ إلا مع

10: B. Le Bovier de Fontenelle: *Entretiens sur la pluralité des mondes* Oxford 1955, p. 171-172.

11: Voltaire: *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principes faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII* 1756 Paris 1963 t. I, pp. 72, 155, 196, 299, 254, 397, 412, 304, 310, 770, 820.

12: Turgot: *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain* in *œuvres de Turgot*, ed. E. Daire, Paris, 1844, t. II, p. 608.

إنشائية وبصاف قارىء هبعل خصوصاً عديدة يستعيد فيها ذات الأصروحه
 الانوارية ليس للطبيعة تاريخ، لا تظور في الطبيعة، بعبراتها لا تقرر
 الصيرورة لأنها محض دورات متكررة وحركات رتبه حجم غير ذات
 الحار ولتاريخ مرادف للوعي بالتقدم أو هو وعي الإنسان بالصيرورة
 وميلاد التريخيه معاصر لنفي طبيعته الطبيعية. الطبيعة وحدها،
 عاجزة عن ان تكون تاريخاً وعن ان تملك تاريخية. تلك ان الوعي
 بالصيرورة أساسه الوعي بالمثل والاحتمال بالوجود والعدم بشيء
 ويقيسه بالحدود والغياب أو الايجاب والسلب وحيثما تسود الحركات
 اندثرية، ليس ثمة اثر للتاريخية ولا مجال للكلام عن التاريخ، خصوص
 وان هذا الأخير رمان، اما رمان الوعي، الوعي بالصيرورة. من هنا كان
 «الوقع معقولاً والمعقول واقعاً» فامارة المعقولة هي التاريخية، وامارة
 المنطقية هي اتاريخية كذلك لما قبل المجتمعات التي تعيش حياة الطبيعة
 هي مجتمعات لم تدخل التاريخ بعد ولم تذق للمعقولة طعماً

ما تجدر الإشارة إليه، في هذا الصدد، هو أن الوعي بالتاريخية
 ولزمانية، وعي بالتاريخ وتقدمه واكتماله، وهو أمر ذاتي، تقوم به ذات
 فردية مشخصة، تتطور هي نفسها في عمرة التاريخ وتعي به ومن خلاله
 انفصالها عما هو غير تاريخي وتعادها عنه

ما تجدر الإشارة إليه كذلك هو أن القرن الثامن عشر كرس وتناهد
 التاريخ، بالوعي بالتاريخية، هذا الأخير بالزمانية وهو وعي لا صلة له
 بالذاكرة من حيث هي تذكر واسترجاع أو استعادة لما مضى، من هذا يمكن
 اعتبار فكرة الوعي بالتاريخية، مثلما بلورها القرن الثامن عشر كانت على
 طري مقيص واعتقادات ديكاوت الرامية إلى ادراج التاريخ في مصاف الأحدر
 ولزوات المعتمدة على الرواية والتذكر، وإلى اعتبار الذاكرة بشخصاً لأعقياً
 بل هو دور العقل، كالحمال والحلم وسائر الأنشطة الانفعالية التي تعمل
 في لحظات غياب العقل أو غفوته

ومن مواضع هذا المفهوم الذي كرسه هذا القرن للتاريخ أنه مرادف،

من مسروق لتقدم ومما ركى هذه المرافقة أن المصاحفين التي شجر بها
 اللفظ، مصاصين سياسيه عقد أخذ التمييز الذي أقامه روسو بين الطبيعة
 الطبيعية والحالة المدنية أبعاداً سياسية - أخلاقية - اجتماعية إذا أصبح
 الحالة المدنية هي الأساس لميلاد العقل والأخلاق والتاريخ والادوية هي
 عقل تاريخي هو كذلك، العقل السياسي أي ما يحقق للإنسان أساسيه
 ويخلصه من برثن الطبيعة وشركها والشعوب التي تحصلت من شرب
 الطبيعة هي التي يصنع التاريخ، لأن لها تاريخاً وعليه عين «الإنسان
 مدني» هو أساس تاريخي يعني الطبيعة بعياً متواصلاً وموضوع
 لمعوري تاريخ يطل هو الإنسان من حيث هو تحرة متصلة حوهرها
 اربعة في الاعتناق من الطبيعة والانفصال عنها لذا يعدو التاريخ خطاً أو
 شأ في الإنسان لكنه لا يعكس الإنسان كحقيقة أو كواقع بل بصور
 مثلاً ما للإنسان تتخفى فيه القوة والمؤسسة والمصلحة، يحقق لآسان
 ستناداً، في منظومة أسناد قرامها رؤية الغرب لنفسه وبلاخر أي صورة
 للغرب في مرآة الأخرى وهي صورة تنعكس بجلاء ووضوح من خلال
 التاريخ لشامل للبشرية، أي التاريخ الكوني، «التاريخ لشامل كان
 موضوعاً محباً لفكري القرن الثامن عشر فولتير قبل روسو» نه تاريخ
 لبحيرة ومجموع النخرة الأساسية من حيث هي تجربة تاريخية على
 محكها يفترق بين البشر إلى من شذهم الطبيعة إليها، وإلى من يمكنون
 قنصتهم عليها وكتاب مقالة في العادات لفولتير بمودح «ذلك» يتحول فيه
 التاريخ إلى مناسبة لاستخلاص العبر والدروس وإقيم المدينة
 واحصارية¹³.

يصبح التاريخ الحقيقي، في منظور القرن الثامن عشر هو التاريخ
 الذي ينحج في الإمساك بحيط التقدم أي الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة

¹³ G. Mairat. *Le discours et l'historique*, p. 155 - 159

G. Gusdorf. *De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée* Paris 1966.
 p.60

وهذا ما يبرر الفصول التاريخية الذي طبع القرن الثامن عشر، واسمى في حب معرفة كل ما هو غريب ومختلف، أي كل ما يظل أقرب إلى الطبيعة ولم ينشأ بعد الثقافة من بواطن الطبيعة، لم يعرف التاريخ فيه، بعد، طريقاً من هذا إمكانية فرض التاريخ، على الشعوب الأخرى، كرهاً، أي عن طريق الاستعمار

بعد كان القرن الثامن عشر قرناً حاسماً في تشكيل الثقافة الأوروبية ورسم توجهاتها، فهو عصر ظهور العلم التاريخي برؤاه وتصوراتها وطموحاته لايدولوجية والفلسفة المشبعة بالروح الوضعية التي تنظر إلى الفكر من منظور ارتقائي وتطوري البرعة يصنف «الحراقة»، و«الأسطورة» و«الدين» في الدرك الأسفل، ويؤمى، العلم أعلى درجات التطور

سيشكل تصور الزمان التاريخي على نحو حتمي ومتعاقب الأساس أو الثرة التي أسست المفاهيم المؤسسة لمنهجية التاريخ، وتاريخ الأفكار سادت بهذا اللون الأخير من التاريخ، استند به هاجس انوار حبيب التقدم لمطره بفكر الاسامي انطلاقاً من الاعتقاد أن الجديد أكثر صحةً وكمالاً من القديم وإن كل تقدمية رمادية هي نقص منطقي، وكل جدة هي ارتقاء وبمر وتقدم أن الاهتمام في منهجية تاريخ الأفكار ينصرف إلى سرد الوقائع والأحداث والمفاهيم والمفاتيح والدلالات وربطها ربطاً يعيد الاتصال إلى اتصالها، ويبحث لها عن حيط رابط يظل متوارياً خلفها، يكون الضامن لاستمرارها وتطورها الطبيعي المتصل والمتواصل، والذي يجعل المتأخر منها أو لاحقاً تصويراً للمتقدم أو السابق وتنقيحاً لهما ينصرف الاهتمام إلى إبراز لكيفية التي حافظت بها الأفكار على نفسها عبر الحقب والعصور والتوصيفات المختلفة فكان الحقيقة اكتملت في التاريخ بصيغة نهائية، وما تعرفه من تبدلات لا يصيب جوهرها، بل يمس الاعراض فقط وهذه هي لصيغة التي احدها التاريخ للأفكار حتى العصر الوسيط

أما لصيغة التي طفت على السطح ابتداء من القرن التاسع عشر فإنها نقول برمانه المعرفة وتاريخيتها أي أنها تراكم غير مكتمل وصيرورة لا

تتوقف و يفكر شيء يتحقق داخل الرمان لا خارجه كما ستتطو عن اسطخ فكرة ان التاريخ، بأريج للبدء والتاريخ هها الأخر تسلس بلاحداث والوقائع والأفكار، يعكس اتصاله تقدم الوعي أو أفكر البشري من الأدنى إلى الأعلى. ومن المباشرة إلى النصج. ومن الحرافة إلى العلم وم يكن قامور الحالات الثلاث لاوغست كونت A. Conte، سوى صدى لذلك انصور التطوري والارتقائي للتاريخ ولتاريخ الأفكار

ثمة إذن مبادئ ثاوية، حددت عند القرن السابع عشر، وحتى الثامن عشر صيغة وأعراض ومقاصد تاريخ الأفكار يشار منها عن وجه الخصوص إلى ظهور مفهوم العقل أو الفكر المتقدم الموجه لسائر العقول انه بمثابة روح حامل للمعرفة البشرية وملهم ذوي الأفكار لدقة، يدفع لتاريخ دعماً نحو غاية وسينكون لدى مؤرخي الفكر والعلاسفة وشفقين وعي بأن تاريخ الفكر هو صيرورته الرمانية وأن ثمة غائية تحكم تصور المدرف وتنظم مسارها وتجعلها تشق بإصرار طريقاً ينتجه صعوداً من الأسفل إلى الأعلى لذا فتطورها أشبه ما يكون بتطور الكائنات الحية، بحكمه اتصال لا تتخلله فحوات أو تقطعات

لقد هيمس على تاريخ الأفكار هاجس ملاحقة الفكر البشري وتحديد طبيعته وشخصه ورصد تقدمه وتطوره ومساره عبر الرمان قصد انوقوف عن مراحل تشكل الحقيقة وتكوينها كل تشكل أو تكون، هو اعتناء وامثلاء متصل بحكمه تقدم مسج لا يصيبه التصدع لذا فكل تاريخ للأفكار مضطر إلى أن ينتج تسلسلها عبر الرمان من خلال التأثير المتبادل بين السابق واللاحق لابرار الحيط الرابط الذي ينظمها ويحفز منها اسهامات متراكمة لا يعني بعضها الآخر، بل يكمله

لفكر في اشكاله تاريخ الأفكار، حقائق متنامية، تتراكم عبر الزمن وتندمى بصورة متعاقبة ومسترسلة؛ وهي حقائق ترتد في نهاية المطاف إلى اسهامات الافراد وانتاجاتهم بوصفهم دواً مددعة وعقلاً راحة ومرهقة وحدوساً ثاقبة ملهمه، مما يجعل مؤرخ الأفكار ملزماً بالكشف

حلف الآراء والأفكار عن قصدية الذات المتكلمة وعن مشاصها انواعي وم
كبرت ترعب في قوله. وعن بعض الحيليات اللاشعورية التي صفت عن
السطح إذ يتعلق الأمر بإعادة إنشاء خطاب جديد. ويكشف الكلام الأركم
الهامس الذي يظل مسرسلًا خلفه، يحرك الأصوات المسموعة المتقطعة
وباستعانة النص الرفيع اللامرئي والذي يسري ما بين السطور المكتونة
والحقيقة أن منهجية تأريخ الأفكار، انطبعت بطابع بشات التي
أحدثت بها اعتبارات وملايسات لها صلة نوعية ووثيقة بالقرن الثامن عشر
وإيديولوجية عصر الأنوار فقد قامت هذه الأخيرة، من بين ما قامت به على
تمجيد العقل وإعادة الثقة إليه واحتقار العصر الوسيط بتحميله ثعبات ما
أصاب البشرية من تدهور وانحطاط وجمود هائلتهاء يستأنف بتاريخ
مسيرته المعصلة وعوض المعرفة المتعالية التي تطرح نفسها خارج لرمز
كحقيقة كتمت في الماضي سيطرح مفكرو الأنوار تصوراً حديد لمعرفة
قوامه انظر إليها كحقيقة تاريخية تساهم الأحيال البشرية في سائها

فلسفة التاريخ وفكرة التقدم لدى هيغل

يذهب حار هيغوليت إلى أن فلسفه هيغل تتوخ فلسفة القرن الثامن عشر وتكمسها، كما تدهش فلسفة القرن التاسع عشر وتفتح بابها على مصراعيه، فهي تقع بين قريين. وتشكل حلقة الوصل بينهما وحكم كهد يتأكد للمرء صوابه، خصوصاً، حينما يقف وقفة تأمل من آراء هيغل في «التاريخ» و«العقل» وكذا «العقولة»، ويقارنها بمثيالاتها لدى مفكري القرن الثامن عشر، لاسيما فولتير.

لكن عائقين، على الأقل، حالاً بين فولتير وعدد من مفكري القرن الثامن عشر وبين النظر إلى التاريخ من منظور التقدم بمعناه الهيجلي أي كاتجه ينتظم على الحوادث والأحداث وتنوعها وتقساياتها وكثافتها في حيط منطقي يتيح لها الفرصة كي تتكلم ونحسث لنفسها عن مكانها المشروع والتاريخي ضمن تسلسل الأحداث وتعاقب العصور⁽¹⁴⁾

تمش أول هذين العائقين في كون آرائهم الفلسفية والاجتماعية والجمالية، مجتمعة ومتفرقة، أدت بهم إلى اعتبار العصر الوسيط عصر تقهقر وارتداد ولعل مرد ذلك الحكم، الذي ان قول مأراه هيغل فإنه لا محلو من الانحطاف هو اعتبار اعليهم، وعلى الخصوص فولتير، لندانة المسيحية كمر حليف للتوحش والهمجية والذلخف، واعتدار العصر الذي سادت فيه، أي العصر الوسيط، عصر حمود وظلام، ولنعيص من قيمة الفن الوسيط في مجال المعمار والرسم إما بالمعارفة مع الفن القديم أو مع

(14) J. Hyppolite Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel Paris 1948 chap. 3

صور البهضة، أو معهما معاً وهو ينحصر بقف عقبة كأداء ماد إنصاف
العصر الوسط، وتكوين رؤية شاملة للتاريخ لا تتحاصر سهم كافة
شعوب والحضارات في مقدمه وصبعه، كما تحول دون صورة
لرمان التاريخي تصوراً مسرعاً لا تتحمله توقفات أو معطلات.

أما العدائق الثاني، فقد تمثل في أن كل تصور خطي مسترسل ومنعقد
لرمان التاريخي، الا ويتطلب من صاحبه أن يعبد إلى تقدم تفسير مقبع
وشاف لدل الرحم الماطني الذي يدفع الأفراد والشعوب، بدون وعي منهم
إلى أن يصنعوا ما يصنعونه وإذا كان القرن الثامن عشر قد أرجع ذلك إلى
الطبيعة عبر الطبيعة مفهومها لدى أهرر مفكري ذلك القرن لا يمكنه أن
تفرز سوى تاريخ ساكن عديم الحركة. مثلاً كان ذلك مع «مذهب العناية
الالهية» لدى بوسيني Bossuet¹⁵، في القرن السابع عشر، ولدى هل عاجراً
عن تقديم تفسير معقول للتقدم المطرد الذي تعرفه البشرية خلال مسيرها
استرصر لأجل بلوغ مفهوم التقدم، ولطوره كأداة تسمح بتجديد دراسة
لتاريخ وكتائنه، كان ذلك يقتضي إقامة معادلة بين الفرد والجمعية وهو
أمر فعله البعض، أمثال فونتيل Fontenelle، مع استخلاص كل ما يلزم
ستخلاصه من ذلك. أي فكرة أن البشرية لا تضيح، بل تطل متصددة
لشباب ومطرودة التقدم، وأن مبدأ تقدمها «روح» تنقص البشرية نفسها
وتتحذرها لئلا تفسد وتتحل من خلاله وكان هذا الروح اله محايث
سشرية ولا يتعالى على التاريخ اله يتغير مع تقلبات العصور والأزمنة دون
أن يفقد هويته وجوهه، ويتغيره وقطعه لراحل متتالية توافق حقب التاريخ
اشعري يسمح لهذا الأخير معنى ويرسم له غاية الا وهي تحقيق كل
لامكانيات التي كانت كأمة فيه ممد مدته كتاريخ

من هذا المنظور العائلي للتاريخ، لم يعد من الحائز اعتبار العصر
لوسيط عصر حمود أو حقبة مشارة، بل هو مرحلة ضرورية في تقدم الفكر

(15) B. Bossuet Discours sur l'histoire universelle (1681) Paris, 1966

K. Pomian, L'Ordre du temps, p. 129-130

المشري وتصور الشريعة

وهو ما يفسر لنا ذهاب العديد من مؤرخي الفلسفة إلى أن الفلسفة الهيدسية ترعرعت في مناخ اتسم بالعودة إلى المسيحية رد الاعتدال لها. بنفس المعنى لدى كانت به فلسفة التاريخ لدى هردير Herder فلسفة مسيحية ومعني بهذا أن طريقة هذا الأخير في التفكير، تأرجحت بين قصص متقابلين هما الكائن المتحقق، والمتعالي فهو من ناحية قد فسر التاريخ عتقاً عن طبيعته الإنسان مصوراً إياه شيئاً ينكشف فيه اللقاء بين الإنسانية عبر أنه من ناحية أخرى كان مضطراً إلى البحث فيما وراء الأحداث المتحققة في التاريخ عن حطة الهية. باعتباره التاريخ فعلاً من أفعال لعباية الإلهية^(١٦).

لكنها ترعرعت وشئت كذلك في مناخ متأثر بروح الثورة الفرنسية، التي أثارت حماسة هيجل خلال فترة ما، شأنه في ذلك شأن كل معاصريه تقريباً، فكان يفكر في إصلاحات واقعية تصبغ الحياة من جديد في مؤسسات أكل عيب لدهر معتبراً أن الفلسفة وسيلة أصلي لعصره من الدين لتعير عن معنى الحياة الإنسانية في تاريخيتها^(١٧).

ولا ينبغي الاعتقاد، من هذا، أن هيجل، يريد كمفكري الانوار، أن يحل آثاراً أدبية لاهوتاً أو ديناً طبعياً يرتكز على الفهم والتحليل العقلي لمفهوم المرحوم اللامتناهي، ويظهر إلى هذا الأخير، أي الله على أنه مجرد وطيفة، معرفة لعالم^(١٨) هائلين ماهية نجد وضعها في نظام الروح، ويمكن لوقوف عن خطوات تكوينها الذاتي في كل مستوى من مستويات تفتحها إلا أنها ماهية لا تتحقق إلا في ارتباط بصيرورة الروح ذاته في تعدد تعييباته ولا تفهم إلا ضمنها فالدين في عموميتها، يجب أن يترك كل لحظة من لحظات

١٦) رنيس كاسرر في المعرفة التاريخية. ترجمه أحمد حمدي محمود. القاهرة (د. ت. م. ١٩٦٣) ٤٣

وهي ترجمه للجزء الثالث من كتاب The Problem of knowledge

١٧) J. Hyppolite. op. cit., p. 8-9.

١٨) F. châtelet, Hegel Paris, 1968, p. 117-118.

لروح وكتعبير، في تجلياته الخاصة، عن الثقافة التي يصل شيئاً شياً، أو الوعي بساتها فهو من نظام الروح، وليس شيئاً طارئاً أو دافلاً أو حائراً أو حارحاً عن بظامه، وحقائق الدين المتمثلة في القول بوجود الله، حقائق مباشرة، ومقدمة لكل فلسفة دين، والاندلاء بالحجج في هذا الموضوع أمر مصطلحه^٩.

إن صيرورة الأديان، مطور إليها من الراوية الفلسفية، أنها صيرورة الروح بادت في مباشرته عبر تجارب الجماعات الدينية المحتمة وتنظيمها وديناميتها، تعلمت الانسانية بالتدريج، أن تكتشف نفسها كروحانية، أي بمثابة حرية ومعقولة، في آن معاً وبصورة لا تفسر الانحصر فليس دين شعب من الشعوب، مجرد اعتقاد أنه التعبير عن المعرفة بادات وعن درجة المعرفة التي يملكها هذا الشعب عن ذاته وعن علاقته بالعالم.

ويتم التعبير المصاعف والحاسم عندما ينتقل الروح من الأديان المحددة إلى الدين المطلق، فكل منها خاص بشعب من الشعوب وثقافة تاريخية أما الدين في ذاته، فهو الدين المطلق المكتمل فيه يغدو الله حلياً كما يعدو فعلاً ما هو عليه في مفهومه فالدين الاعريقي مرحلة كان لا بد للعافية الدينية أن تمر بها، كتحل من تجليات الروح، ثم ما تلبث أن تتجاوزها

أما المسيحية، ففيها يكتمل الدين، فتصبح الأديان الخاصة، التي هي بمثابة تدرج انشعوب في الاقتراب من الموحود اللامتناهي، معقولة الدين المسيحي هو دين الحقيقة، وليس المقصود هنا، جانب صحته التاريخية بل مصمومه لأن الله فيه يصبح متحلياً «إن الدين المسيحي، دين إعداد وثام لعام مع الله، الذي أعاد الوثام بيته وبين العالم»^(١٠)

والوثام هنا هو تجسد المسيح وتجلبه وبجعله للآلام «ولاكثر حملاً

9) Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, Trad. Gibelin Paris 1954 t. 1, pp 15.65, 221

(20) *ibid* p. 42-43.

في الدين المسيحي هو التحي المطلق للتناهي الصائر حدساً، البحي الذي
يستطيع كل واحد أن يتنبه وأن يشعر به» (٢١)

كار عيب أن يسهب شيئاً ما في هذه البعطة المخلقة بالفروق البقمة
ير تصور كل من معكزي الأنوار من جهة، وهمل من جهة أخرى للتقدم
بها هروق ترتد إلى تماين السياقين

سياق مفهوم التقدم لدى همل، هو فلسفة عائنة للتاريخ بساق وراء
اكتشاف بشاطه التركبي، استناداً إلى وجهة نظر عن مساره ككل، تربط
الأحداث بربط واحد وتميط اللثام عن خيط حفي بثوي حيف كل البصور
والأحداث، هو لعكرة أو الروح في المصطلح الهيفي، أو العقل الذي يمو
ويتطور في التاريخ ويكشف نموه وتضوره من خلال كثرة الأشكال
والأحداث وصيرورتها أي صيرورة الروح العالي أو الكلي

وبعت همل هذه الفلسفة العائنة للتاريخ، في كتابه **العقل في التاريخ**
بأنها تاريخ فلسفي أي دراسة التاريخ من خلال الفكر باعتباره «الأخير
ما يميز لأساس عن سائر الكائنات باعتباره أن العقل يسيطر على العالم،
وأن تاريخ العالم، بالتالي، يتمثل أمامنا بوصفه مساراً عقلياً» «وبعت من
ناحية جوهر الكور أعني ما يكون به وعيه وجود كل واقع حقيقي ونقاؤه
وهو من ناحية أخرى، الطاقة اللامتناهية للكون، ما دام العقل ليس من
البصغ بحيث يعجز عن إنتاج أي شيء سوى مجرد مثل أعلى أو مجرد نية
وبحيث يتجدد كونه خارج الواقع في موضع لا يعلمه أحد، ويكون شيئاً
مفصلاً محزواً، يوحد في رؤوس بعض البشر، ولكنه المركب البلامتناهي
للأشياء، وهو ماهيتها وحقيقتها الكاملة، أنه مادته الخاصة التي يتعاض
معها في شاطه الإيجابي الخاص، ما دام لا يحتاج كالأفعال استهنية إلى
شروط مادة خارجة ذات وسائل معينة يستخذ منها دعامة له وموضوعات
شاطه فهو يرود نفسه بعدائه الخاص، وهو نفسه موضوع عملياته» وعن

حين أنه وحده أساس وجوده وعايته المباشرة المطلقة، عرته أيضاً القوة
 لمشطة التي تحقق هذه الغاية وتطورها ليس فقط في صوامر لعالم
 الصيغي، بل أيضاً في العالم الروحي، أعني في التاريخ الكلي أما أن هذه
 «الفكرة» أو هذا «العقل» هو «الحق الحالب» وهو المذهب ذات اقوة المطلقة،
 وأنه يكشف عن نفسه في العالم وأنه في هذا العالم لا يكشف شيء سواه،
 أعني سوى هذا العقل ومجده وعظمته وذلك هي الدعوى التي برهنت عليها
 لفلسفة كما قلنا، والتي بعدها هنا دعوى تم اثباتها» (٢٢)

ويتصدى، في هذا السياق للرد عن انتهم التي قد يوجهها لبعض
 لتاريخ الفلسفي، بلومه بأنه تاريخ قبلي يرغم الأحداث والوقائع على
 الانصياع به لكي تتفق معه وتندرج في قوالبه، مؤكداً أن الفكرة الوحيدة التي
 يأتي بها التاريخ الفلسفي، هي فكرة العقل، فكرة أن العقل يهيمن على
 العلم، وبالتالي أن التاريخ الكلي هو أيضاً مسيرة عقلية، قدرة لأمحدودة،
 لامتناهية لكل حياة طبيعية وروحية العقل هو الماهية، هذا الذي به كل واقع
 يضم وجوده وبقائه لذا فإن هدف التفكير، وبالتالي التاريخ الفلسفي،
 اغفار ما هو عرضي أو طارئ، يترتب عن الضرورة الخارجية العائدة إلى
 أسباب ليست سوى ظروف خارجية يجب أن نجده في لتاريخ عن غائية
 كلية الهدف الأخير للعالم الذي لا يكون هدفاً شريعياً ماعداً من لشعور
 الدائي للأفراد بل يتحقق بتحقيق العقل في التاريخ وتجسد المطلق فيه
 فالروح أو الفكرة تنتشر في كل مكان: أنه ضرورة تاريخية طبيعية روحية،
 متنوعة الأشكال والمظاهر، ومتناحية التجليات، لكنه ليس في أي منها غاية
 عن نحو أوضح مما هو غاية في هذا التصريح، وهذا التحي للروح في صورته
 المتعددة التي يسميها الشعوب أن هذه الأخيرة صور وبطليات مراحل
 وبحصت تطور العقل تطوراً يتجه من الأقل إلى الأكثر بصحاً واكتمالاً لد
 فإن سير لتاريخ ليس مسالماً للصدفة وعلى كل فلسفة لتاريخ، أن تتحد

22) Hegel La Raison dans l'histoire. trad. K. Popoianou, Paris Plon 1965
 p.47-48

لها كافتراض أو أن ثمة غاية أخيرة مهيمنة على حياة الشعوب وأن العنصر حاصر في التاريخ الكوني، العقل الإلهي أو المطلق والتاريخ صورة لعنصر وفعله ولشعوب والحضارات لحظاته لذا عندما نتحدث عن البصيرة البشرية، لسنا في حاجة إلى أن نمثلها بكل العشر، بل علينا أن نصل إليها من رؤية اتحاد الروح إلى إكمال حقيقته ذلك أن الروح يفصح عن ذاته من خلال التاريخ وأحداثه ووقائعه، وذلك بروح جوهرية فيه ووعي شعب من الشعوب متوقف على ما يتعرف عليه فيه الروح من ذاته، باعتبار الروح ارتقاء لا محدوداً نحو الوعي الحر.

ويؤكد هيجل، في ذات السياق، أن أرواح الأقاليم وأرواح الشعوب، حطت بها يتحقق الروح الكلي، ومراحلها يصل إلى التحقق الكامل لذا فإن لشعوب متميزة تمايزاً طبيعياً بعمل مرتتها في مسيرة هذا التحقق كل شعب له مبدأه الذي إليه يتجه، وكذا غايته ومهمة التاريخ الفلسفي أن يبين تسلسل صيرورة ذلك التحقق.

انطلاقاً من أن التحولات التي يعرضها علينا التاريخ، تحليلت لتقدم نحو الأفضل والأكمل ومسار التاريخ الذي هو تقدم للوعي بالحرية، ومن يقول بعائية لتاريخ وأن للأحداث معنى ومروراً موضوعياً، يرتب هيجل الحضارات والثقافات ترتيباً أساسه نسبة تحقق الوعي الذاتي للروح فيها في القسم المخصص للعالم الشرقي من محاضراته في فلسفة التاريخ، يتبين بقرينة أن ذلك العالم، يعد الخطوة الأولى التي خطاها الروح، وبداية التاريخ الكلي «والمبدأ المعبر لهذا العلم، هو التحكم في الإرادة، حيث لا تقوم الأخلاق ولا نفس الفواهي إلا على أساس من القهر، «ولا تقوم، لا بوصفها قوانين قهرية والواقع أن قانوننا المدني يتضمن بعض الأوامر الإرادية (بكر العنصر الأخلاقي لم تضعه نحن في الالتزام وحده، بل في ابوحاد والاحساس المشترك ولقد كانت هذه الاخلاقيات يؤمر بها في الشرق كدس وبكر على نحو خارجي، وإذا كان مصمومون الأخلاق يؤمر به على نحو سليم تعاماً فإن ما ينبغي أن يكون شعوراً داخلياً ذاتياً، قد أصبح شيئاً خارجياً،

ويس ما يفقد هنا، هو الإرادة التي تأمر بأفعال أخلاقية، بل الإرادة التي تحرر هذه الأفعال بسبب أوامر من الداخل وما نامد الروح به تسع بعد مرتبة الدنية، فإنها ترتدي مظهر الروحية التي لا زالت متصصة في أوصاف صعبة. وحيث أن التمييز بين الداخلي والخارجي، وبين العسور والحس الاجتماعي لم يتم بعد (الذي لا يزال يعبران عن اتحاد لم ينقسم، فكذلك أيضاً الدين والدولة هالدسبور: بصفة عامة، ثيوفراطي ومملكة الرب هي نفسها المملكة الدنيوية، كما أن للمملكة الدنيوية هي نفسها المملكة السماوية، فما سمي الرب لم يتحقق بعد في الشرق داخل الوعي، لأن هكرتيا عن الله تتصغر لارتفاع إلى ما فوق الحس وعلى حين أنها تطيع بسبب أن هذا الذي نفه يؤكد الحراء الداخلي، فإن القانون ينظر إليه هناك عن أنه في ذاته صادق صدق مطلقاً، دونما احساس بالحاجة إلى هذا التأكيد الذي والاسس لا يدرك في ذلك تصور ارادته الخاصة، بل إرادة أجنبية خارجية تعاماً»^{٢٣}

ففي الروح الشرقي يظل جوهر الروح معموساً في لطيفة، أما في لعالم اليوناني، فإن مبدأ الفردية الشخصية يبعثق وإن كان محاطاً بهالة مثالية وفي لعالم الروماني يتحقق التمايز الفردي للحياة لأخلاقية في صورة انقسام أو تفرق لامتناه لهذه الأخيرة إلى قطبين متعارضين هما وعي الذات الشخصي والعاصر، والكلية المحددة أنه يتعرض بين «رستقراطية تقف ضد مبدأ الشخصية الحرة في شكلها انديمقراطي، وبين فساد ارعاع واجلالهم أي موت الحياة الأخلاقية ولا يتحقق التصلح بين لطبيعة الالهية والطبيعة الانسانية، أو البشرية، على الأصح، إلا في لعالم احرماني حيث تلقي الذهبية الموضوعية بالحرية وينجد الحب الأخلاقية شكل وأرع داخلي ذاتي وشخصي، فتنتهي كل الصفات انسلية بروح

^{٢٢} من محاضرات في فلسفة التاريخ ج ٢ العالم الشرقي ص ٥٦-٥٧

Hegel: Principes de la philosophie du Droit trad. A. Kaane Paris 1963 p

372 373.

لشرفه ولعالم الشرفي الذي لم يوصل إلى معرفة أن الروح أو الإنسان
 ما هو سائر حراً، فكانت الحياة السياسية والدينية والروحية منه بروة
 وشراسة وثوراً واستعداداً^(٢٤).

تطور تاريخ العالم، عملية عقلانية، ومن ينظر إلى انعام بالعبر
 لعقلانية يحده يتربى برى عقلاني، حضاراته تحسب لمراحل تقدم عقل
 و لومي، مما يحاهد الروح حقاً في سبيل بلوغه هو تحقيق كسوته انثانية
 ويدعب حال هيوليت إلى أن «ما بهم هيغل، هو اكتشاف روح دينية
 ما أو روح شعب ما» هو صنع معاهيم جديدة قادرة على ترجمة حياة
 لاسان اتريحية ووجوده، في شعب أو في تاريخ () وقد كتب يقول «هو
 لتفكير في الحياة، تلك هي المهمة»، إلا أنه يحب ألا يفهم من هذه الكلمة
 احياة ابيروجية، بل حياة الروح، وهي غير قابلة للفصل عن التاريخ^(٢٥)،
 وهو ما أدى به إلى استعادة التاريخ على مستوى الفكر، مستعيداً بذلك
 لأفكار لعقلانية التي تشمع بها والتي ظهرت في فرنسا وانتشرت في ألمانيا
 تحت اسم حركة التنوير فقد كان يقرأ روسو بشغف كبير ويدرس
 مونتسكيو ويتعمق في مصوصه إلى حد أنه وصف عمله، فيما بعد بأنه
 «عمل خالده»^(٢٦).

ومهما يكن من أمر، فإن تصور هيغل لروح شعب ما، يختلف عما
 يسميه مونتسكيو الروح العامة لأمة ما، لكن الأفق يظل هو هو وعليه، فإن
 فلسفة هيغل تنهي فلسفة القرن الثامن عشر، وتدشر فلسفة القرن الذي
 يليه، فهي تقع على نقطة التقائهما وتشكل صلة الوصل بينهما أي صلة
 لوصل بين «العقل» و«التاريخ»، مع الرغبة في التوحيق بينهما ولا يعني هذا
 أن ابهيلية كما سبق المسحة إلى ذلك استمرار إلى الفكر القرن الثامن عشر،

²⁴ Hegel, *ibid* p 375 - 376. La raison dans l'histoire, p 303 - 304

²⁵ J. Hyppolite Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel p 9

10

²⁶ *Ibid*, p. 20 - 21

عأور قطيعة يبحرهما هيعل مع «العقل» الاموارى، هي تأكيد على أن الاحلاقية المطلقة لا توجد، ولا يمكن أن توجد إلا في «الامة». ذلك أن طاقه الآلة الخلاقة لا تتجلى إلا بواسطة العقريات القومعة وفي حضارات يعينها أصيلة يرتد بعضها إلى بعضها الآخر وتتعاقد في التاريخ وهي فكرة لا عدم مثيلاً لها مع ذلك، لدى هولتير وغيره، أي أن الحروب ليست شرّاً أو بحراً عن مسيرة التاريخ الحقيقية، بل هي ضرورة من ضروراته وليس هذا من عيب إلا لأن هناك أساساً فصلوا الحياة على الحرية يقول هيجل في مبادئ فلسفة الحق «صحيح أن الحرب تسبب للمكبت فقدان انصافية، ولكن فقدان الطمأنينة الحقيقي ليس سوى الحركة الضرورية» (٢٧)

وقد طمعت هذه المطرعة العائية للتاريخ مواقف حتى أنزل مدوئي لهيمنية ومعني بهم ماركس وانغلز ودور الدحول هنا في نقاش قيل فيه ما قيل وسطر فيه ما سطر من كتب ومقالات هل ماركس هو المسؤول عن تحويل نظرية التشكيلات الاجتماعية الخمس، إلى فلسفة للتاريخ قوامها لتصور لواحد لهذا الأخير، أم أن التأويلات التي تعرضت لها المادية التاريخية فيما بعد، كانت هي المسؤولة عن ذلك؟ يؤكد أن ماركس هو وليد إبستمية معينة ررحت رؤيته للعالم تحت رمقها ورعم القراءات الجديدة انرامية إلى رد الاعتبار له، بتحليصه من براش تلك الإبستمية فإن لفظة المركزية الأوروبية تظل قائمة لديه حتى المصوص التي تعد من مرحلة الاختمار وانضج، لا تغلت من حصورها. ومرد ذلك أن معارف ماركس وانغلز بخصوص التاريخ الشرقي، كانت صالحة، بل يذهب هوبرنوم جامع ومترجم مصوص ماركس حول التشكيلات الاقتصادية ما قبل الرأسمالية إلى حد الحرم بأن ليس هناك أي دليل يشير إلى أنهما فكرأ أو رأياً مقروءاً حول هذا الموضوع قبل ١٨٤٨ «ومن المعكر أن يكون

معرفتهما بالباريخ الشرقي قد اقتضت على ما تحويه محاضرات هوبل في فلسفة التاريخ (التي لا تسمى ولا معنى من حوع) بالإضافة إلى غيرها من معلومات التي كان من الممكن أن تتوفر لكل ألماني مثقف في تلك الفترة لا أن وجود ماركس في المعنى بالخطأ والنظريات السياسية التي حدثت في خمسينات القرن الماضي وفي المقام الأول، دراسات ماركس الاقتصادية قد أثبتت كلها تحولاً سريعاً على معرفتهما من الواضح أن ماركس نفسه حصل بعض المعرفة عن الهند من الاقتصاديين الكلاسيكيين الذين قرأهم أو أعد قراءتهم في أوائل الخمسينات وبدأ بنشر مقالات حول الصين والهند وصحح من أن ماركس وأبطل كائناً مهماً في التعمق في مشاكل الشرق التاريخية إلى حد أن أبطل بناءً يتعلم الفارسية، وماركس حاول تعلم لغات شرقية أخرى كما بدأ يدرسان بعض الكتب الاستشرافية حول التاريخ العربي أو الشرقي، وبعض الوثائق السياسية الاستعمارية حول الهند^{٢٨}.

ورغم ذلك ظلت الاشكالية الطورية البرعة حاضرة، ومن صور ومظاهر حضورها في فكر ماركس الاعتقاد أن توسيع نمط الإنتاج الرأسمالي هو لكفيل بتطوير الأشكال العتيفة من الإنتاج قبل الرأسمالي وقد جاء في رسالة لماركس إلى أحدهم مؤرخة في ٨ مارس ١٨٨١ «تنقسم التشكيلة القديمة أو البدائية على كرتما الأرضية عدداً من الطبقات لرسوبية التي تعكس بالتتابع تطور العصور» () ومن ناحية أخرى، تقوم كل هذه على رويك عدم التي تجمع بين أفراد العشيرة () أن عربة لجماعات القروية وعدم الرراط من حياة كل واحدة منها () مشكل بالضرورة صفة متأصلة في آخر نوع من الأنواع البدائية على أنه حال، حيثما توجد فإنها تسمح بظهور استنداد مركزي يعلو فوق الجماعات»^{٢٩}

٢٨) E. J. Hobsbawm *Precapitalist Economic Formations*, N. York 1965

نظر برجمة العربية بخصوص حول اشكال الإنتاج ما قبل الرأسمالية، بيروت ٩٧٠

ص ١٥ - ١٦

٢٩) نفس المصدر ص ١٢٣

وسحب من مثل هذا التأكيد، أن حيوح الماديه التاريخيه إلى أن تكون
 فلسفه للتاريخ بكل مقوماتها، لم يعارقها فقد رذحت تحت نير رؤيه عائيه
 نظريه معديه قائمه على النظرة الواحده للتاريخ ولا سبيح إلى الحروح
 من ريق هذه اسطوره إلا بقدر الأساس الايديولوجي للنزعة التطوريه ولتأكيد
 على تنوع مسالك التطور واختلافها (٢).

تستند التطوريه الاجتماعيه، مجسده في الماديه التاريخيه، إلى أن
 انعام المدعى، يطل في نهايه المطاف، هو العامل الاقتصادي من حيث انه
 يحدد شكل الانتاج ودرجة رقي المجتمع في مدارج التقدم وكان باقي
 مستويات الأخرى ليست بنفس درجة أهميه وواقعيه المستوى الاقتصادي
 ويستكون مكوماً من مكونات المجتمع وفي هذا الصدد يؤكد موريس غودليي
 أن الموضوعيه والحقيقه تقتضيان ألا نمرع صفة التخصر عن ابلاد
 والحصارات غير المعائله لبلاد العرب وحصاراته، أو عن تلك التي تدعى
 «مدائيه»، بدعوى عياب التاريخ والدولة والاقتصاد بها علاقات القرية
 تلعب في مجتمع المدائي دور علاقات الانتاج بنفس الطريفة التي تلعب فيها
 العلاقات السياسيه وعلاقات القرابة هما تشكل كلاً يتكون من ابيية
 التحتيه والبنية الفوقيه على حد تعبير ماركس، وسيكون ظناً صائباً ذلك
 لقائل بأن تحقد علاقات القرابة في المجتمعات المدائيه يعود إلى اوظائف
 المتعددة التي تتجدها في هذه المجتمعات من انمكن القول الآن بأن لدور
 المسيطر لعلاقات القرابة في المجتمعات المدائيه، صلة بالسبب لعدم لقوى
 الانتاج والمستوى المادي لتطورها مما يعرض تعاون الأفره، وبالتالي
 احبة التعاونيه في سبيل المعيشة وإعادة انتاج الحياة (٣).

٢ R. Garsot Structures et cultures précapitalistes Paris, 1981 p 26

٣ M. Godelier Horizon, trajets marxistes en anthropologie. 2^e éd Paris. ٢١

وهو يعني أن العلاقات الاجتماعية هي التي تحدد ملكه المورر أو
يقس استخدامهما وتفضل الشيء ذاته بالنسبة لوسائل الاندماج والعصر
الاجتماعي

وإذا ما رمينا النظر إلى كل هذا من زاوية الانحصار المألوف في
محتتمات ابراسمالية أو الصواعق، فإننا لن نصادف الا اقتضاراً «مستقلاً»
ولا مفر إحد من الادعاء لفكرة أن المميز بين النبوة العليا والسفلى، أو
على الأصح بين روابط الانتاج والبيئات القويمة، هو في أصله تمييز بين
مضائف وليس بين مؤسسات يحكمها التراتب أو التفاصيل في لأهمية يقو
عودلبي «بل علينا أن نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، ونؤكد أنه في الأوان
للتخي عن هذه المراتبية في بيئات المجتمع، والتي تفهم داخله تمييزاً بين
«مستويات» يحدد بعضها الآخر ويتحكم فيه ليس في المجتمع بينات عبوية
وأخرى سفلية، ولا يتكون من أبنية وطوابق، بل هو نظام معقد وممتد حل
من العلاقات الاجتماعية المترابطة تراتباً يعكس أساس وطبيعة وضائفها من
أن يعطى نبوة عليا ونبوة سفلى توقعاتنا في اللبس، خصوصاً وأنهما قد
تقدير ر ثمة علاقة تنعية سلبية أو تنعية منطقية بينهما تجعل أحدهما
متوقفة عن الأخرى وامتداداً ألياً أو انعكاساً مرآوياً لها، ولا ينبغي أن نشتم
هذه أساساً بعتبر الأوهام التي يحيط بها مجتمع ما نفسه مفسراً بها جدوره
وأسباب وجوده، حقائق، أو وقائع عينية لكنها تشير رغم ذلك إلى أن
المعتقدات الأدبية لمجتمع ما، مؤسسات اجتماعية ووقائع لا تقل قيمة عن
سائر المؤسسات والوقائع الأخرى () وهي لا تكون معتقدات أيديولوجية
إلا بالنسبة لمن لا يعتقد فيها أما بالنسبة لمعتقدتها بمعنى حقائق ()
والأسطورة، بالمعريف، ليست أسطورة إلا بالنسبة لمن يعتقد فيها وأول
من يعتقد في الأساطير، صانعوها أي أولئك الذين يفكرون بها ويعبرون بها،
«حقائق» أساسية، فهي لا تمثل أوهاماً وخراعات إلا بالنسبة لمن مثلاً نحن
أدبنا نعارضها بتأويلات ورؤى للعالم، نعتقد في قراره أنفسنا أنها أقصر
وأرقى وأقرب إلى المعقول، إن لم تكن هي المعقول عنه فمقصودنا

الأيديولوجية لا تبدو كذلك إلا في عين من لا يؤمن بها، أي أنها تصح تويلات معبوسة وأكاذيب وأساطير لنا لا مندوحة لنا من الاقلاع عن الفكرة التي أفرزها لقرن الثامن عشر والتي يرى أن الدين ليس سوى أكاذيب ختلفها لرهس ليحددوا بها عقول العامة ومحصوهم لسيطرتهم»³²

بدرج هذا النص في سياق التحول الذي أصاب نظرة المؤرخين وفتة من اساتخث، محفل اهتمامهم يتجه نحو النتيات مدل الوقوف عند بحقب أي نحو ما هو أكثر ثباتاً وأقل عرضة للتغير والتبدل، أو على الأصح ما هو أكثر صموداً وسط اعصار ثقلات الرمان وظروفه وأحواله فخرتب عن هد أن لم يعد اكلام عن التاريخ، هكنا على الاطلاق مباحاً لأن ثمة توريخ عديدة كتاريخ حركة السكار في فترة ما ملد بعينه، وتاريخ البراعة في العصر الوسيط بإقليم معين من أقاليم فرنسا مثلاً أي أن التاريخ هو تاريخ شيء ما بعينه محدد في الزمان والمكان

لنوصح ذلك بمثال يتبين من التاريخ الديمغرافي لأوروب الغربية أنه في الفترة امتدة من القرن العاشر إلى القرن الثالث عشر، حدث نمو سكاني أعقبه فتور سكاني مفاجيء خصوصاً في مطلع القرن الرابع عشر ومع نهاية لقرن الثامن عشر، وبعد أربعمئة سنة من الثقلات، عرف تزايد السكان من جديد، نفس المستوى الذي كان عليه قبل القرن الرابع عشر وابتداء من النصف الأول من القرن الثامن عشر تبدأ فترة من النمو السكاني، ستتحوّل تدريجياً إلى ظاهرة عالمية شاملة ومقاربة مصيبت الفرير أو التناقص في عدد السكار هذه، يتمين أن محصى النمو انديمغرافي من القرن الثامن عشر إلى القرن الواحد والعشرين، يختلف اختلافاً كبيرياً عن المحصى لدي يرسم الحركة السكانية بين القرن الرابع عشر والقرن الثامن عشر وهذا الاختلاف هو ما يسمح لنا بأن نقول مع مطلع القرن الثامن عشر حدث تحول بنيوي، أي «ثورة ديمغرافية» أو «انقلاب سكاني» ويتمين لد

32) Ibid , p. 16 - 20.

من هذا المثال أيضاً أمام نوعين من التحولات، تحولات قابلة للرجعة، ومعكس لتحويلات اتجاها عن التغيرات الطرقيه، وتحدث داخل نفس اسنة وتحويلات غير قابلة للرجعة، تصيب البنية من أساسها فتقلب من صورته إلى أخرى وهو ما يسمى بالتحويلات النوعية أو الثورية وليس من الضروري أن يشتمل ما يحدث في سيرة ما، ولكن البنية السكانية، سائر السيات الأخرى السياسية والاقتصادية والأدبية والفنية والدينية - فكل منها تحولاتها النوعية وهو ما يشكك في صلاحية مفهوم الحقبة التاريخية بوحدة المتسمة بدت لسمات، ويطعن فيه⁽³³⁾.

أدنى تحي التاريخ بصفة علم اجتماعي إلى عدة مراجعت مبهجة هامة، بفصل التقدم الذي حققته الدراسات الالترولوجية والاشوحيّة المعاصرة، جعلت مراعم التاريخ في وقت ما أن يكون علماً شاملاً، تدو غير صحيحة يقرر كنود ليفي - ستروس «يميل تطور المعارف قبل اترحيّة ولاركيرولوجية إلى أن يبسط في المكان اشكالاً حصارية كذا بنفها تعكس درجات وحقباً ومراحل في الزمان ويحي هذا أمرين أولهما أن «التقدم» إذا كان هذا اللفظ مايرال يدل على واقعة مختلفة كل الاجتلاف عن تلك التي كان قد الصقده بها بدءاً) ليس ضرورياً ولا متواصلاً، فهو يتخذ صورة قفرت أو وثدت، أو طمرت، كما يحلو للبيولوجيين القور، ولا تقوم هذه بوثبات وثبات افقرات على الاتجاه في ذات الخط بل يرافقها تحويل اوجهة يشبه لتغير ادي بلحظه في لعبة الشطرنج، حيث يتمتع «الحيال» أو «لهدرس» بحق التحرك دون أن يلتزم في ذلك باتجاه بعينه فالتقدم لاساسي لا يماثل أبداً ارتقاء أو صعوداً في سلم، كما لا يماثل عملية طي مراحل أو تحطي درجات، بل هو على الأصح شيء كلعب النرد فاللاعب حسبما يرمي بقطع عديدة، سياتر أمامه متفرقة على السباط، مقدمة عدد من الحسابات بعكسها صفحة كل قطعة وما يرمحه في احداها، يحصره بالسنة

(33) K. Pomian, *L'Histoire des structures*, in J. de Goff et al. ed. *La Nouvelle Histoire*. Paris, 1978, pp. 528-553.

الأخرى وبدرجة هي اللحظات التي يكون فيها التاريخ تراكمياً بمعنى أن حساب نقد القطع بشكل مجموعاً صالحاً (34)

نتج من إدراك من هذا التطور اللاهيج واللاماركسي أن مشكل تحقيق تاريخ الكوني، جوهره تحديد تلك اللحظات المتغيرة في تاريخ البشرية والتي كان فيها التاريخ تراكمياً مما سمح للبشرية بأن تعيش على مكتسباتها بدلاً من أن تكون دائماً معدومة وعند استغناء التاريخ نتج أن ثمة لحظتين رئيسيتين هما العصر الحجري المتأخر عندما يقرب من عشرة آلاف سنة، والثورة الصناعية منذ القرنين، والتي مارالت تعتبر في بدايتها ويعتقد ليفي-ستروس، «أن ثمة ثورات أخرى تراكمية ربما حدثت في أمكنة أخرى وأزمنة أخرى، في ميادين أخرى من مجموع ميادين الأنشطة البشرية» (35) لكنها لا تجد اهتماماً مما باعتبارها لا تنتمي إلى ثقافة لغرب وحضارته

(34) Cf. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris 1973 p. 393

394

(35) *Ibid.* p. 404.

من التاريخ الكلي إلى التواريخ الجزئية

١ - التاريخ البنيوي عند بروديل

من بين المفكرين المعاصرين الذين ركزوا اهتمامهم على القصص المتعلقة بتأثير الرأى التاريخي وإيقاعاته في ارتباطها بالشروط النوعية والسببية المؤرخ الفرنسي فرنان بروديل (١٩٠٠ - ١٩٨٥) الذي جسر من لزمز بعداً من أبعاد المكان وأحداثياً له وبذلك تجاوز التاريخ التقليدي ووجه إلى جغرافية وعلم اجتماع واقتصاد في الآن نفسه. أي علماً معقداً يتركب من فروع معرفية متداخلة فالتاريخ في تصوره، ليس مجرد تاريخ اقتصادي واجتماعي، بل هو هذا وذاك وشيء آخر غيرهما أنه كذلك جغرافي وسكاسي وثقافي وسياسي وديني وعسكري الخ صحيح أن بروديل يعتبر الاقتصاد علماً استثنائياً، قدم عدداً كبيراً من النظريات إلى حد أنه يزود بشبكة من القواعد التي يسهل استخدامها، صحيح كذلك أنه يؤكد على وقائع حياة الاقتصاد والحركات الطويلة والبيئات وعلى أنه حين يسع اثنين بمسك بالرمز الطويل، لكنه يصير، في ذات الوقت، على أن علم الاقتصاد كما يستفاد منه، ليس علماً موضوعه الاقتصاد العالمي، أي اسوق لعالمية، بل هو اقتصاد - عالم ما بعينه، أي الاقتصاد ضمن تشكيلة بعينها كالبحر المتوسط، وهو ما فعله في كتابه الشهير البحر الأبيض المتوسط والعالم المتوسطي على عهد فيليب الثاني والذي صدر سنة ١٩٤٩

يحتل الاقتصاد العالم حيزاً جغرافياً بعينه، وله حدود تفسره

تنوع ور سطء ما ويؤمر بروديل بأر العالم كان في مجموعة قس أن يعرفه أسرار أوروبا بمدة طويلة ومنذ العصر الوسط، أن بم نفس من العصور القديمة منقسماً إلى عوالم أو مناطق اقتصادية بدوت برجه تمر كره كم تنفاوت من حيث تماسكها، أي أنه كان منقسم إلى عدة عو بم اقتصاديه منعايشة^(٣٦)

انصلاًقاً من ذلك، وعن السؤال المألوف هل للتاريخ معنى؟ يعرف بروديل عن ايمانه، أساساً، بتقدم العاس بالذكاء وبالاحلاق، لكن التاريخ يسير قداماً مثل المسيرات الاسبانية كلما حطونا حطوتين إلى الأمام حصوة حصوة أو حطوتين إلى الوراء وكلما بلغ تقدم ما تمامه، طرح مشاكل جديدة أن ردهار الحياة المادية، مثلاً، يرافقه تصاعد الجريمة وهناك فرق بين، المعنى والمعنى المصاد وكلاهما ينتميان إلى «النيات القديمة» لتاريخ ليس هذات الاله وهذه، ثمة الشيطان أيضاً^(٣٧)

«أن التاريخ هو مجموع التواريخ الممكنة» أي مجموعة من أسهم ووجهات أسطر المتعمية إلى الأمس واليوم والغد أن الخطأ الوحيد، في رأيي يكمن في اختيارنا لأحد هذه التواريخ دون سواه وكان هذا وقد يكون هو الخطأ التاريخي وأنا لبعلم أنه لن يكون من اليسير اقناع المؤرخين بذلك بل، وأقر منهم العلوم الاجتماعية المتشعبة بإعادتنا إلى التاريخ كما كن بالأمس وسيزمنا كثير من الوقت والجهد حتى يتم قبول هذه لتغييرات والتجديد ت حتى الاسم القديم للتاريخ»^(٣٨)

يتمحور، لافق التاريخي عند بروديل حول موضوعة الحضارة ويمكن اعتدر الهاجس انحرك لمجموع أعماله، هو الرعة في مهم ما هو تاريخي مهماً شمولياً، أو معنارة أفصل، محاولة تعميم المنهج لتاريخي تعميم عيته جعل الحضارة موضوع التاريخ، وجعل منهجه يقوم على ساء

36 F. Braudel. *La Dynamique du capitalisme*, Paris, 1985, chap. 3

(٣٦) حو أجرته معه 24 16 pp. Magazine littéraire. n° 212 Nov., 1984,

38 F. Braudel *Ecrits sur l'histoire*, Paris, 1959, p 55.

ذلك الموضوع وتعمي الحضارة، في سياق منهج بروديل الجديد، مجموعته
تاريخية يشملها نمط واحد من الحياة المادية والروحية والسمة الأولى
للمحضرة هي أنها حقيقة واعية ذات مدة مغلطة في الطول وسميتها
بشبه، هي أنها مرتبطة أوثق الارتباط بمكانها الجغرافي

بعدو للمحضرة، من هذا الجانب، محددة ومشروطة بمكانها، كما يعرف
رمزها التاريخي محدداً بالمكان وتابعاً له لمكانها، وفي ذات الوقت، من حيث
هي حقيقة واقعية مدتها مغلطة في الطول، تعدد الأحداث ذات لفترات
القصيرة مدة فهي بمثابة الوسط الجغرافي - التاريخي الذي يصنع طبيعة
الأحداث التي تحري داخله فالمحضرة هي محطة التاريخ وموضوعه بها
قطب لرحى في تفسيره، مادام المؤرخ قادراً على أن يفسر من خلالها
الأحداث ذات الفترات القصيرة المدة وعليه فإن زمان الحضارة زمان
متوسط باعتباره حصيلة وجماع مدة مغلطة في الطول، وأخرى مغلطة في
المصدر

يتحدث بروديل أحياناً، عن «جدل التاريخ»، ويعني به تفاعل
مستويات ثلاثة داخل التاريخ وهي المستوى الجغرافي والاجتماعي
والفردى يقول «انتهى بنا الأمر إلى تفكيك التاريخ إلى مستويات
متداخلة () فميراث داخل الزمان التاريخي، بين زمان جغرافي و زمان
اجتماعي و زمان فردى () وهو تمييز مدرسي تبسّطي محض، يصلح
للعرض والتوضيح وهذا ما يسمح لي بالآأتردد في السعي بينها»³⁹.

يعتبر هذا المفهوم للزمان التاريخي، ثورة حقيقية على أنصار التاريخ
التقسدي الذين يحطرون للزمان التاريخي عن أنه ديمومة رتيبة متحاسنة
الايقاع ووحيدة الاتجاه

أما ما يؤكد عليه بروديل هو أن التاريخ متعدد الاتجاهات ولا يسير
دوماً قدماً إلى الأمام، بل يتراجع كذلك «أن التاريخ جدل المدة يفصله يكون

(39) F. Braudel *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de
philippe II* Paris, A. Colin, 1949. p. XIV

دراسة لما هو اجتماعي، أي لكل ما يعب بصفة للمجتمع. دراسة للماضي
وكذا الحاضر باعتبار الماضي والحاضر لا يتفصلان.⁴⁰

أن حدل المدة الثلاث (حدل المستويات الثلاثة للواعة لتاريخية) هو
ما يهم المؤرخ بالدرجة الأولى ويحدل لفظ «الحدل» المستخدم هنا عن
سير المحرر والاستعارة، إلى نمط مركب بعكس قداحل امدد اثلاث
وتدعلها فيما بينها والحقيقة أن بروديل لم يحدد صراحة العلاقة بينها
إلا أن اعراءها الفلسفي كصوره هو الذي جعله يستثمرها دون أن يشعر
بحاجة ما إلى تدقيقها فهو ما يبعث يتحدث عن «تمارج» لفترة الطويلة
امدة ونظرية والحدث، وتشاكها وما يعتا يشبه ارتباطها بالسير
الصوتي.⁴¹

وتارج بروديل بين هذه الاستعارات، يكشف عن طبيعة القصيدة
لنظرية التي ي طرحها وجود مستويات ثلاثة من الأزمنة وطبيعة العلاقات
موجودة بينها أنها وحوه تاريخية للزمان الواقعي المحتر والمعيش زمان
لوسط لجغرافي، و زمان المجتمع، و زمان الحياة اليومية هالزمان لتاريخي
هو هذا الزمان الواقعي الاختياري المطلق وقد انطبع بطابع النسبية فهو
يفرر توريج متنوعة ومتمايزة⁴² أنه نفس الزمان، لكنه يتجدد تارة، صورة
زمان بطيء شبه ساكن، وأخرى، صورة زمان وجير وطوراً صورة زمان
موغل في القدم. وهذا ما تعب عنه عبارة زمان مطلق انطبع بطابع النسبية
والتعدد، فهو زمان تدخله النسبية من باب أنه ينقلب إلى مدد تاريخية كنه
مدد لا تمثل ليعيان في صورة وقائع معطاة سلفاً، بل أن الخطب التاريخي
حطاب المؤرخ هو الذي يمشئها كذلك وهذا ما يعنيه قول بروديل أنه ما
التمييز اسي يفيمه بين الأزمنة أو المدد التاريخية، مدرسي تنسبتي توحي به
صرورات اعرض والمحدث وعليه، فإن الزمان التاريخي، في حد ذاته، بسيط

40 F Braude Ecrits sur l'histoire, p. 04

41 Ibid p p 117-119

42) G. Malet. La discours et l'historique, Paris 1974, p. 120

وعبر مركب أنه الزمان المعيش المدرك. وإذا كان مبروديل لم يحاول اسحور
 في متاهات الأسئلة النظرية والفلسفة لتحديد طبيعته العلائق الرابطة بين
 المستويات الثلاثة، فلأنه كان معتبر ذلك مشكلاً لا يحب أن يطرح، مادام
 يتمسك من عمل المؤرخ فداخل الممارسة النظرية التاريخية وبفحص
 أخطاب التاريخي يتم عزل العدد وقرنها حسب صيغ مختلفة ولا يسعى
 أن يفهم من هذا أن بساطة الزمان الاحتشائي المدرك، تنعصف من أن يكون
 مركباً من مدد وفترات، أي من زمانيات، تحصى كل واحدة منها مستوى
 يعيه من مستويات الواقع التاريخي عالمة هي زمان مستوى من
 مستويات «الواقعة التاريخية» والخطاب هو الذي يتكفل بصنط لغة
 «زمان الواحد والأرمنة المتعددة، أي لغة السسيط والمركب وهو ما يسمح
 بكتابة تواريخ عديدة لنفس التاريخ»⁽⁴³⁾

إذا كان الخطاب يعكس الزمان الواحد إلى أرمنة متعددة، ويحسب صيغ
 متفاوتة ومختلفة، فمعنى هذا أن البحث التاريخي مضطر إلى أن ينصب،
 أساساً على وقائع تاريخية مختلفة، هي الوسط الجغرافي، والاقتصادي،
 والمجتمعي، والحدثي وذلك يسير الخطاب التاريخي من «البنية» إلى
 «الأحدث» أي أنه يبتلى من جانب متعدد من الواقع (أي من جانب معين من
 الزمان) يسع جانباً آخر (أو جانباً آخر للزمان) ثمة امكانية لكتابة ثلاثة
 تواريخ ثانوية أو فرعية نصب كلها في ذات التاريخ الأصلي «الكني» أو
 «الشخص» أولها تاريخ حضاري (يهتم بدراسة الطبيعة أو المكان كتاريخ)
 ثانياً، تاريخ طربي اجتماعي (يهتم بدراسة المجتمع والحضارة)، شتبه
 تاريخ حدثي (سياسي) ولا يعني هذا الأخير عودة مفعلة إلى انسج
 التاريخي القديم، بل التأكيد على أن ثمة شروطاً تحدد الحدث نفسه وتسمح
 بإمكانه

ما لدي يسمح بهذا التمييز بين «تواريخ» ثلاثة أن ما يسمح بذلك

(43) ibid p. 120.

هو مستويات الزمان وبسببها ويمكن القول ان كتاب البحر الأبيض المتوسط والعالم المتوسطي على عهد قلبب الثاني ينحز بأرجحاً متعمداً، لكنه واحد متعدد لكنه واحد لأن حركته بصير من السببه أي من شروط الامكان إلى الحدث

تعني «العبيبة»، في منظور بروديل، ذلك الثبات الذي يطبع مدة ما تتحد شكل فترة طويلة الأمد انها الوسط أي الجغرافية من رايوية النظر التاريخية الجغرافية كعلم مساعد للتاريخ كهرع معرفي تاريخي يكشف الغطاء عن ابنىات يتم استخلاص الدييات من الماضي عن طريق معرفي صمو للتاريخ التفكير في السببه، يعني خلق معرفة، ويعني أيضاً توحيد التاريخ والجغرافية والمرج بينهما عن طريق «خلق جغرافية بشرية استرجاعية حقيقية فذاك هو الهدف الذي يطمح إليه، في اعتقادنا، كذا هذا البحر الأبيض المتوسط والعالم المتوسطي...، بين داب هو اسافيع الحقيقتي إلى تأليفه الزعة في تكريس نصاصر علمين اجتماعيين هما التاريخ والجغرافية اللذين لم يعد ثمة داع للانعاء عليهما منفصلين»^(١).

ويشير من كتابات بروديل، خصوصاً منها كتاب البحر الأبيض المتوسط...، أن الزمان التاريخي يغدو كذلك، بفصل الخطاب وعن طريقه خصوصاً وأن التاريخ خطاب في التاريخ زمان التاريخ زمان يشته الخطاب شكلاً ومصموماً شكلاً مادام الزمان التاريخي يتجلى في ثلاث مدد تاريخية خطابية ومصموماً مادام الخطاب التاريخي عرماً لمعرفة تزود بها تلك المدد أو الفترات الثلاث، أي معرفة تاريخية بحسب زمان الممارسات التي أنتجتها الفروع المعرفية حتى الآن، في استقلال عن الصورة المعتادة واماولة للزمان

التاريخ السبوي، في منظور بروديل لم لشتات أهداف المعرفة عن طريق امعالحة الزمانية لموضوعاتها وهو تكامل يحقق أعرضه دتحة، موضوعة الحضارة أنقاً للبحث والدراسة وفي هذا الصدر يحرص بروديل على مرور الفروق الدقيقة بين الحضارة والمجتمع موضحاً أنه «في المستوى

الرماني تصمم الحصاراً أمكه وعضاءات رمانه أوسع بكثير من أي واقع اجتماعي معطى كما أنها أبطأ تحولاً من التجمعات التي مصمها و سنت التي تظهر في حصنها^(٤٥)

ويعكس اهور بالزمان المتفارق. أو الزمان السيوي، انقلاباً منهجياً في طريقة اعرض كما يعكس ثوره على ما درج عليه الاعتقاد من أن لا تاريخ إلا نابوثيق وحدها ولا تاريخ إلا للوقائع والأحداث التاريخية^(٤٦) وبذلك يفسح بروديل المجال أمام مكبوت المؤرخين أو ما ظل مكبوتاً عن يدهم صعب المكان، مكان الحصارات، ليتحدده موضوعاً بعم التاريخ، ويحوه إلى تاريخ صامت لا مرئي يعود فصل بروديل إلى أنه وسع حق التاريخ ليشعر لرمانية، رمانية المكان نفسه

وإذا كان الزمان السيوي رماناً اختارياً معيشاً، فلأن التاريخ السيوي لا يدلي بهرايين تؤيد ضرورة تصور المكان من خلال الزمان وكل ما يفعله هو أنه يبطلق من إمكان ذلك ومشروعيته ويعني هذا أنه من الممكن دائماً الاستغناء عن الزمان من حيث أن «التاريخ» راوية نظر معرفية لم تقدم بعد حججاً على ضرورتها، لذا فإن مشروعية الجغرافية التاريخية تظهر بسببية من حيث أنها ليست بالضرورة جغرافية تاريخية ويمكن القول، أجمالاً، أن الزمان كزاوية نظر، ليس صمانة للعلمية إذ لا بد من تصور منطقي للزمان المدد اثلاث التي يعرضها الخطاب التاريخي، هي في مبدئها، نصاءات أو أمكة تفسس رماني، وإلا لما أدركنا لم تكون متباينة ومتصايغة ولكل تفسس زماني مرجعيته وسعده، مدومه يستحيل تصور الاختلاف بين المدد الزمان هو يحمل على وقائع مختلفة وحسب وجه ظهوره وتحليه ويعني هذا أن الخطاب التاريخي لا يعرض تسلسلات أو أحداثاً متسلسلة في الزمان، بل يشيء أنظمة الزمان^(٤٧)

45 F. Braudel: *Grammaire des civilisations*, in *Le Monde actuel Histoire et civilisation*, (O. C.), Paris, 1963, p. 156.

46 F. Braudel, *La Méditerranée* p. 297

47) G. Maref: *Le discours et l'historique*, p. 122-124

٢ - موت «الإنسان - التاريخي»: لوروا لادوري

نشور بروديل على التاريخ التقليدي الذي عودنا على الاهتمام أكثر بالأحداث، وتتسلسلها الزماني بوصفها أحداثاً تابعة لإرادات واعية هي إرادة محطتها سواء كانوا أنطالاً أو رجالاً دولة فكأن عامة المؤرخ هي الوقوف على معامرات الرجال العظام وإيراد سيرهم الذاتية، وكأن ذلك هو الذي يصنع التاريخ ويعسره. ويؤكد بروديل أن الحدث في حد ذاته غير قابل لفهم، وما لم يبحث له المؤرخ عن سياقه ضمن شبكة أشمل تدح في الاعتبار لسياسي - الاجتماعي والجهري. فإنه يظل عاجزاً عن الوقوف على معناه الحقيقي.

إن التاريخ السردي الذي تخايله فلسفة عرقية ما لتاريخ سمته الغائية، باعتباره أن الحدث يكتسب معنى، مغلوطاً بطبيعة الحدث داخل اسره، وحسب موقعه داخل التسلسل الزمني للأحداث. وما دامت الأمور بخواتمها وغاياتها، كما يقال، أي بمآلها ومقاصدها، فإن قيمة الحدث تقدر بمقدار مساهمته في بلورة تلك الغايات (٤٨).

لم ينفرد بروديل بالثورة على التاريخ التقليدي؛ فقد احرده فيها كذلك أحد كبار المؤرخين الفرنسيين المعاصرين، إنه لوروا لادوري حين شعر «تاريخ بدون إنسان» (٤٩).

وهو شعر يعني ضرورة تصفية الحساب مع «الرعة الميانه إلى حصر الإنسان مركز البحث التاريخي Anthropecentrisme والتي تحصر ميدان التاريخ في التاريخ للإنسان فقط لا غرو أن لاحظنا أن المحيط الرابط واموحي لفصول كتابه الشهير ميدان المؤرخ هو الرعة في التأكيد على ضرورة النظر إلى الوقائع الاجتماعية كأشياء، والنظر إلى الإنسان ضمن محيط جغرافي - تاريخي يأخذ بعين الاعتبار تاريخ المناخ والتغيرات

48) F. Braude. *Écrit sur l'histoire* p 22-23.

49) Le Roy Ladune *Le Territoire de l'historien*. Paris, 1977, p 419

تصنعية ليس لاسان محور التاريخ ولا مركزه، وليس التاريخي معق
به، مدام لا يحد في الاسان وحرته للأحداث ومعاشته لها

وفي كتاب تاريخ المناخ منذ عام ألف⁽⁵⁰⁾ يسلط الأصواء على تحاصر
لأورجين حماح كمحدد للتاريخ البشري وعامل فيه «منذ عشرين أو ثلاثين
سنة، كان ينظر إلى تاريخ المناخ على أنه مجرد فصل، أو شيء رائد عن العصر
لتاريخي بحقيقي، وهو الاعتقاد الذي كان شائعاً في وسط المؤرخين هوة
لتفسيرات أسسية السادسة () من هناك ولعهم بالإشارة إلى «لتعبيرات
أساخية» وتأثيرها الثاري في محرى الأحداث والوقائع. فقد فسر بعضهم
سقوط الامبراطورية الرومانية بانحراف طرق الإعاصير، فنجم عن ذلك
جفاف قس أصاب تدريجياً منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط وعسروا
كذلك سقوط الاندلس بنفس الشيء. كما أن بعض المؤرخين فسر هجرة
«بقول في العصر الوسيط، ينقلهم بحثاً عن الكتل والعشب نتيجة ما أصاب
مناطقهم في آسيا لوسطى من جفاف وانقطاع المطر

«لقد تجاوز تاريخ المناخ هذه المرحلة الميتافيزيقية ودخل عهداً وضعياً
جديداً ذلك أن تصاهر علم الترسبات الجليدية ومواقعها وتأثيراتها وعلم
الأرصاد الجوية أصبح يقدم لنا صورة للتحولات الحقيقية، وانخي هي
تقنيات لم يعد دهنها يحتلقها من أجل أن يتحداها تفسيراً للوقائع»⁽⁵¹⁾.

غير أن ما يحجب التذكير به هنا، هو أن تاريخ المناخ لا يعتبره بوروا
لأدوري سوى «مرحلة أولى» أو مدخل ممهد لمرحلة ثانية، ينصب فيها
الاهتمام على استاريخ البيئوي لالسان وقد عبر عن ذلك قندلاً «لن يقع
الاهتمام بدراسة المصاعفات البشرية إلا في مرحلة ثانية حيث يتم الاستعار
الشاق والعسر مما هو طبيعي إلى ما هو أساسي»⁽⁵²⁾.

وإحقيقة أنه عرض «للمرحلة الثانية» (والتي هي أولى من الباحية

50: Histoire du Climat depuis l'an Mille, Paris, 1967

51 Le Roy Ladurie, Le territoire de l'historien, p. 421 - 422

52 Le Roy Ladurie Histoire du Climat..., p. 93

مصنوعة، ما دامت تمثل غاية البحث وضالته، في نهاية كتابه تاريخ المناخ سيحذر شديد معتبراً مشكل المناخ. في الفصل الثامن الذي يعد خلاصة الكتب بأكمله، بأنه علة إذا كان الاعتقاد سائداً بأن البشر يصنعون تاريخهم بإرادتهم وبوعي منهم دور أن يخضعوا في ذلك لشروط ما خارجة عنهم، فإن نظرة لوروا لاندوري تعتبر أن أحداث التاريخ لعبت نقسب المناخ دوراً هاماً في تحديدها وهو دور غالباً ما لا يتم الانتماء إليه ولا سبباً في إبراز الارتباط الوثيق بين تقلبات التاريخ وتقلبات المناخ بدقة إلا عن طريق الاستفادة من «العلبات المناخية» التي في ربطها تاريخ التقببات لمناخية بأسبابها وعلى الكونية، تساهم في ثورة مفهوم علم دياميكي للمناخ⁵³.

يساعد هذا الانفتاح على مشكل دور المناخ في تحديد التاريخ بشري واثناثير فيه على حصر الموضوع الحقيقي لتاريخ المناخ حصراً دقيقاً، وفهم الصيغة التي يمكن بها لتاريخ المناخ أن يغزو موضوعاً للتاريخ، فهما أفضل سواء تعلق الأمر بتاريخ الإنسان أو بتاريخ المناخ، ثمة تاريخ، ثمة مدد مختلفة، أي زمان وإذا كان التاثير البشري التاريخي بالمناخ أمر «مفترض» فلأن العلة هنا، بالمقارنة مع المعلول، ليست في نفس مستواه

يدرس تاريخ المناخ طواهر تحدث على فترات متباعدة جداً، فزمنه لممتد يحسب بانقرون، خلافاً للتاريخ الفلاحي، مثلاً، والذي رغم أنه متعلق بالتاريخ المناخي، إلا أن زمنه ليس واحداً هو وزمن تاريخ المناخ وهذا الاختلاف والتدين في المستويات الرمائية هو ما يجعل من لعلة المناخية أمر مفترضاً ويسمح كذلك بإمكان التفكير في الزمان الخاص «بالطبيعة» وتتمثل وظيفة تاريخ المناخ في بناء زمان «الطبيعة» وانشائه كزمان، أي كدريج وعليه إذا كان تأثير المناخ على الإنسان أمراً مفترضاً، فلأن زمان العلة (و الذي هو عبارة عن فترة طويلة المدة) ليس هو زمان المعلول (و الذي هو عبارة عن فترة قصيرة المدة) وهذا التباين بين الزمانين زمان اعلة

⁵³ Ibid p. 289

ورمان معلون، يجد أساسه في بيئة الزمان التاريخي ذاته، وتركته
ويمكن القول أن مطمح كتاب تاريخ المناخ هو إراحة لاسار عن
مركز لدرج قصد إفساح المجال لتاريخ الطبيعة أو «الطبيعة» كمر من كي
يحبب باهتمام البحث التاريخي لنا فإن لوروا لادوري عندما يحاكم
«المهج الاسترولوجي» في التاريخ، والذي يقصر هذا الأخير عن تاريخ
الانسان فإنه يسعى من وراء ذلك إلى طرح امكانية تاريخ طبيعي⁵⁴.

وعن عكس رأي مارك بلوخ⁵⁵ الذي يعتبر مهنة المؤرخ تكسر في جعل
لانسار مركز البحث و«افتراض اللحوم البشرية» كتب لوروا لادوري
مباقتاً «من الانسب» إذن، إن لم نقل معارضة تفكير مارك سوج، فعلى
الأقل، من شعراته ذلك أن حصر مهنة المؤرخ في دراسة تاريخ بشرية دون
غيرها، فيه بتر وتشويه لها كمهنة إن المؤرخ شخص يهتم بالمرس
وابوثائق، شخص كل همه متحه نحو التوثيق والتسلسل الزمني للأحداث
في ر معة () لكن في مقدوره أن يوجه اهتمامه، في بعض الحالات، إلى
الطبيعة ذاتها بوصفها طبيعة، وفي مستطاعه أن يكشف لنا بفصل المناهج
لتوثيقية انتي لا بديل عنها، عن الزمان الحاضر بالطبيعة، وعن ايقع
تقنيات اساحية الحديثة العهد⁵⁶.

يتحدد موضوع تاريخ المناخ إذن، في إضفاء صفة الموضوعية عن
زمن الطبيعة وفي إبعاد الانسار عن مركز صدارة الصيرورة⁵⁷.

تاريخ الطبيعة تاريخ مادي يحد مبداه في رصد التقلبات المناخية انتي
تفصل بينها فترات طويلة المدة، انطلاقاً من التقلبات الحلدية ذلك ن هذه
الأحيرة عقارب حقيقية لعماس الأزمنة السحيقة، عن طريقها، يمكن من

54) Le Roy Ladurie Histoire du Climat, p. 14

55) M. Bloch Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien Paris, 1949 3^e
éd. 1959, p. 4 5

56) Histoire du Climat, p. 23

57) Ibid. p. 11

إنشاء اعتراضات الطويلة المده كإطار رماني لتاريخ المناخ
 من أجل العميق لتاريخ المناخ، هو أنه بإصغاء صفة الموضوعية على
 الفترة الصوبية يتعلل الرمان في الضيعة، فتغدو طبيعة تاريخية لا يتعدى
 الأمر بتاريخ طبيعه، بل بالعكس، بإظهار كيف أن الطبيعة رمان يتعلق
 الأمر بتاريخ طبيعي لكنه تاريخ طبيعي معني إلى التاريخ البشري بهذا
 المعنى يوتبط تاريخ المناخ بالتقليد المتعارف والذي يجعل الإنسان محور
 التاريخ لكن الانتقال من «الطبيعي» إلى «الإنساني» ليس انتقالاً من
 الطبيعة إلى التاريخ، مادام هذا الأخير يوجد داخل الطبيعة ذاتها فتاريخ
 المناخ هو تاريخ الإنسان لكن ليس الإنسان كمنقصر للطبيعة بل إنسان
 انطبعي المدمج بالطبيعة

بتأكيد بوروا لادوري على أن «الطبيعة» تاريخ وأنها ليست صيرورة
 فرة جوهري لتكرار تكرار انقطاع وإعادة إنتاجه، بل أنها تاريخ حاور
 أن يبرز أن لتاريخ طبيعي الصيرورة الإنسانية فترة تاريخية محددة
 متأخر أكثر من أول وأبعد غوراً ليست الصيرورة هي كل التاريخ بل لتاريخ
 هنا هو تلاقى مدني مدة طبيعية وأخرى إنسانية، لكل من مدني أداة
 قياس تلاثم مستواها الترسات الجليدية والساعة (٥٨)

٣ - من المتصل إلى المتفصل: ميشال فوكو

في مدخل كتابه *حفريات المعرفة*، لاحظ فوكو أن الأدوات الحديثة التي صارت بيد المؤرخين، مكنتهم من أن يتبينوا داخل حفر لتاريخ طبقات رسومية متناوبة غطت مكان التعاضات الحظية، التي كانت تشكل موضوع البحث التاريخي عمليات سير الأعوار، بدءاً من الحركية التي تصنع السياسة حتى النشاط الذي يميز الحصار المادية، وتعددت مستويات التحجير وتميز كل منها بانفصالاته الخاصة وارتسمت خلف لتاريخ الذي يعج بالحكومات والحروب والمجاعات، تواريخ يكاد النظر لا يستبين حركتها، تواريخ بطيئة الحركة، كتاريخ الطرق البحرية وتاريخ لقمح وتاريخ الجفاف وهكذا أحلت الأسئلة التقليدية التي كان التحجير لتاريخي يطرحها (بحو ما الرابطة التي تجمع بين أحداث مشتتة؟ كيف يوجد بينها تسلسلاً ضرورياً؟ ما الاتصال الذي يسري فيها؟) لسبيل لتسؤلات من نوع جديد ما المراتب التي ينبغي عزل بعضها عن الآخر؟ ما أنواع لسلاسل التي يجب إقامتها؟ ما مقاييس التحقيق التي يلزم اتخاذ آراء كل واحدة منها؟ ما منظومة العلاقات التي ينبغي إثباتها بين هذه السلسلة وتلك؟ وداخل أي حدود رمائي رحب يمكننا أن نغير مجموعات متميزة من الأحداث؟

إنه وفي الوقت ذاته، وفي التاريخ للأفكار، تحول الاهتمام عكس ما كان قائماً، من الوحدات المتسعة التي كانت توصف «كعصور» و«قرون»، صوب طواهر الانفصال فورا الاتصالات الكبرى للفكر، وراء لتحليلات لعظمى وامتداسة لروح أو لعقلية جماعية، وحلف الصيرورة لعبده نعم ممسك بأن يوحد وأن يكتمل بعد مداسه، تفكك البحث حائياً على رصد عواقب الانقطاعات، تلك الامقطاعات التي تتباين مباحياً كبيراً، هيما يحص صيغتها وصفتها

ويستشهد في هذا المصمار، بأعمال (ح كانغيليم) التي تشير أن تاريخ مفهوم ما لا يبحر في أزمافه التاريخي وتقدمه في اتجاه السعة ولصبط وسعيه لمتزايد نحو المعقولة وارتقائه نحو التجرد، بل هو تاريخ مختلف حقول تكوينه وصلاحيته، تاريخ قواعد استخداماته المتتاليه ومياريه اسطرية المتعددة التي تواصل فيها ساؤه واكمل

كان التاريخ في ثوبه التقليدي يسعى إلى أن يجعل من الانفصال كرتة يحب التغلب عليها بطمسها كي يحل محلها اتصال لا يحكر استثماره وصفوه أي شيء كان الانفصال يعتبر معطى، لكنه غير قابل لأن يفكر فيه أب يظهر في صورة أحداث معثرة، وما كان ينبغي الإحاطة به عن طريق التحليل بغية العائه ومحوه وإقصائه كي يظهر اتصال الأحداث أما الانفصال، فقد كان علامة التشتت الرمائي، الذي كانت تقى عن عاتق المؤرخ سمعت حذفه من التاريخ «لكنه عدا اليوم أحد العناصر الأساسية لتتميل لتاريخي»^(٥٩)

يلعب مفهوم الانفصال، في البحث التاريخي الجديد، حسب فوكو دوراً ثلاثياً فهو أولاً مستغى المؤرخ وصالته، ولم يعد شيئاً تفرسه عليه وبارعم منه «المدة التي يدرسها» أي أن المؤرخ يميز، على سبيل الافتراض المنهجي، بين المستويات الممكنة للتحليل والمناهج الخاصة بكل واحدة منها، والتحقيب لذي يلائمها الانفصال، كذلك، حاصل وصف وتحرر يقوم به المؤرخ وبم يعد شيئاً على التحليل التاريخي أن يقصيه وبلغيه، ذلك أن ما يسمى إليه هذا الأخير، هو كشف حدود حركة من حركات التطور، ونقطة انعراج مسحنى من المنحنيات، وانعكاس حركة منتظمة أنه أيضاً مفهوم مايفتأ عمل المؤرخ يحدده، بدل أن يضرب عنه صفحاً ويعتبره مجرد بياض متحاسس ويعني تحديد هنا أن المؤرخ يمنح للانفصال صورته ووظيفته اسوعية حسب الميدان والمستوى اللذين يعينهما له فلسفنا متحدث عن ذات

(٥٩) مشار مركز حفريات المعرفة ترجمة سالم مقبول الطبعة ٢ بيروت ١٩٨٧ ص ١

الانفصال عندما نصف عتبة استمولوجية ونقهقر محصى لسكن، أو نصف قيام تقنية مكان أخرى

ثمة معارفة تطعم مفهوم الانفصال فهو أداة البحث وفي ذات الوقت موضوعه، يعين حدود الحقل الذي يتولد عنه ويسمح بتعيين أوجه تمثيل المتاديين وتفردها بخصوصيات، لا سبيل إلى تحديدها إلا بفحص المقاربة بينها، ولأنه، في نهاية الأمر، ليس محدد مفهوم قائم وجاصر في حجب المؤرخ، بل يفترضه ويطلق ضميمياً من أنه قائم، أن إحدى السمات المميزة لتاريخ في ثوبه الجديد، هي هذا التحول بلا شك، الذي أصاب مفهوم الانفصال. أي انتقاله من عائق ليصبح ممارسة مرغوبة واندماجه في احصاء التاريخي، حيث لم يعد يلعب دور قدر خارجي ينفي انفعاله، بل أصبح يعقب دور مفهوم إجرائي يوظف، لذا تعدلت ملامحه ولم يعد عبء يقرر من قيمة القراءة التاريخية، بل أصبح عصباً إيجابياً يحدد موضوع تلك القراءة ويمنح تحليلها صلاحيتها» (٦).

لا يتعلق الأمر، بالنسبة لفوكو، باستخدام مقولات الكليات انتقادية سواء كانت رؤى العالم، أو أنواعاً مودخية أو الروح المميزة ببعض الحقب، قصد أن يفرض على التاريخ، ورعماً عنه أشكال تحليل ابسوي هاسلاسل التي توصف والحدود التي تعين والمقارنات أو الترابطات التي تعقد «لا تستند إلى فلسفات التاريخ القديمة، بل هدفها هو أن تطرح بحثاً شابة، إبعائيات وأن تحمي الأحداث في كليات، وتصنعها موضع لسؤال» (٦).

يتعلق الأمر بتحديد منهج في التحليل التاريخي متحرر من «العكرة الاسرمولوجية» أي من فكرة جعل الإنسان مركز التاريخ وصانعه، أي تحديد منهج تحليل جالس من كل شائنة أنتروبولوجية

لا تسعى حفريات المعرفة إلى إبراز ما فكر فيه البشر وما أرادوه أو

(٦) نفس المصدر، ص ١١

(٦١) نفس المصدر، ص ١٦

شعروا به أو رغبوا فيه، في اللحظة التي كانوا مصوغون فيها خطابهم لا يعني كشف الغطاء عن تلك الدواة الشاردة حيث يبدو مماثل المؤلف وأثره وتطابقهما، وحيث بطل الفكر أقرب من ذاته، لم يمسس صورته بعد أي تغير أو حيث لم تنتشر اللغة في تبعثر فضاء الخطاب وبعاقه، بعدارة أفضل لا تحاول حفریات المعرفة ثريد ما قيل من خلال الدعوى في ماهيته وهوسه كف لا تدعي انها سررضى لنفسها، وبكل تواضع، أن تكون مجرد قراءة تسمح باستعادة اسور البعيد، وتعمل على عودة نور الاصل ان حفریات امعرفة، ليست شيئاً أكثر من كتابة ثانية أي انها تحويل منظم ما كتب لا يتعدى الشكل البراني' فهي ليست عودة أو رجوعاً إلى سر الاصل ذاته، بل إنها وصف منظم لخطاب يصنع موضوعاً للوصف

إذا لم تكن حفریات المعرفة بحثاً انترطوحياً للانداع، يربط هذا الأخير بالأسس فذلك يعني أنها تسعى إلى تحديد أنماط وقواعد الممارسات الخطابية التي تحكم الآثار العردية وتوجهها، أحياناً، توجيهها كلياً، بحيث لا ينجو من هيمنتها شيء، لذا، فالالاحاح على دور الذات المدعة، واعتبارها علة وجود الأثر ومبدأ وحدته، أمر لا نفر عليه حفریات المعرفة انها تعنى بالخطاب في حد ذاته بوصفه نصيباً أثرياً، فهي ليست مبحثاً تأويلياً ما دامت لا تسعى إلى اكتشاف «خطاب آخر» ليتوارى خلف الخطاب كما ترفض أن تكون دراسة تبحث عن المعنى الحقيقي خلف المعنى الظاهر، فهي ليست مبحثاً مجازياً لا تسعى إلى استكشاف مظاهر الاستمرار غير المحسوس الذي يربط ربطاً اتصالياً، الخطابات بما يسبقها، وبما يحيط بها، وبما يلحقها، انها لا تترصد اللحظة التي تم فيها تكون الخطابات أو حدوثها بالصورة التي هي عليها، ولا حتى اللحظة التي تفقد فيها متانة حقيقتها، وتنفذ من جراء ذلك ماهيتها، بل ينحصر المشكل بالنسبة لها، في تحديد الخطابات في خصوصيتها وإبرار كيف أن القواعد التي تحصع لها تلك الخطابات لا يمكن ارجاعها إلى شيء آخر' بل ينحصر في تنبع تلك الخطابات من خلال مظاهرها الخارجية وفي صورها البرانية، بغية الاحاصه

بها بكفءه أعصل. فحفر باب المعرفة لا تسير بسطة ويتقدم حثيث متتبعه
الاستفاد الذي يعم من اللاعلم إلى العلم، أي من الحقير اسهم بلرأي إلى
حصوصنة المنطومة وتعينها، أو إلى الاستقرار السهائي للعلم فهي ليست
دراسة هدفها البحث في الآراء، صحيحها وفاسدها، بل عانها هي تحليل
افورق والاحتمالات الموجودة بين صيغ الخطاب وروحوه

تلك هي الاحتمالات الرئيسية بين التحليل الحفري وتاريخ الأفكار
الذي عود على أن يتناول البدايات والنهايات ويهتم بوصف ألوان لانصر
المبهم، وألوان العودة وإعادة إنشاء التطورات الحطية المعقدة
للتاريخ^{٦٢}

(٦٢) نفس المصدر، ص ١٢٠ - ١٢٢

خاتمة

عارضنا التطور الهيجلي للتاريخ والزمان التاريخي بدمارح موعية
بعكس التحول الذي أصاب هذين المفهومين نتيجة المراحعات المسهحة
الهامية مرعم التاريخ في أن يكون علماً شاملاً وللاعتقاد في بضم التاريخ،
وفي امكان اتحاد موضوع نظرية منتظم عني الأحداث وكثافتها في حيط
مطلق يتاح لها فيه الفرصة كي تتكلم وتحدث لنفسها عن مكانها
المشروع والتاريخي داخل تسلسل الأحداث وتعاقب العصور وبعل ما يمر
باعتنا لدت اسطور بأنه هيجلي، اعتماران

أوبهم أن الهيجلية تتويج لمسيرة الفلسفة التقليدية وبلورة ناصحة
لأشكائيتها

ثانيهما أنها تنسئ من الرمان والتاريخ مواقف غير بعيدة عن المفاهيم
العبادية، مفاهيم الحس المشترك^(٦٢) أن كور الفكر يقع في الرمان، وتاريخه
يقع داخل الزمان، أمر يلعبه المرء في المنطق الهيجلي نفسه، ويكفيه ذلك أن
يلاحظ أن اسطقي والزمان لم يعترقا قط في الفلسفة الهيجلية ولم يتميزا
قط خصوصاً وأن التجربة الاسبابية، تجربة الانتقال من الحس إلى
الاستدلال، لا تقوم دون الرمان كما أن التتابع، يمثل في مجموعه بما
يسطوي عليه من مراحل استدلالية الانقضاء الرمائي أو الانصلاق الزمائي
فالاستدلال يتقال رمائي في مظهر هيجلي، والعصور المطلقي والرمائي يتلازمان
كصنع مميز لتجربة الاستدلالية. ولا يلبث هذا الطام أن يحصر بدت عن
معنى حديد ولا بد أن تعترض كل مرحلة من مراحل التتابع ما يليها من
مراحل كما أن لتتابع لا يكون موضع تجربة قط، كانه يؤدي تماماً إلى
حذف لسابق أو موضعه الغاء تماماً لما يسبقه لهذا عليس هذا التتابع رمائي
محسب بل هو منطقي أيضاً

61 H B rault Heidegger et l'expérience de la pensée. Paris, 1978 p 533

يتعلق الأمر برمانته مصطفية وهنا ما حول لعيلسوف معروف هو
 دويلا⁶⁴ ، بعد هيدغر، أن يجزم أن التصور الهعلي للزمان مسبق من
 فلسفة أرسطر وفيرياته اللتين هما فلسفة وفيزياء الحس المشترك⁶⁵

يصاب إلى هذا أن المطلق نفسه لدى هغل ثمرة خيرة وتحربة قومها
 لتاريخ فالمطلق هو التاريخ من حيث افعاله داخل أحداث الواقع المتتالية
 المتصورة في تحربة الانسان كالحظات عبارة مقصية أو كاستدلالات تنتهي
 بانتهاء وقتها لذا فإن صورة الحذل كموضوع ونقيضه وبركبيهما هو
 زمان، والزمان هو الصيرورة مدركة حسياً من خلال الاختلافات الجارية
 بوصفها اختلافات مؤقتة مرتبطة بكل لحظة من اللحظات التي تجري فيها
 لذا لم يتعالت هغل نفسه من أن يعلن أن أبعاد الزمان ثلاثة هي الحاضر
 والمستقبل والماضي، وأنها تشكل، مجتمعة فيما بينها الصيرورة بوصفها
 ختلاف وتدايماً للوجود في انتقاله إلى العدم أو في انتقال هذ الأخير إلى
 لوجود ولكن هو احتفاء تلك الاختلافات وغيابها في درجة وجيزة تدعى
 الحاضر وبأن في اعتقاده فصل انماشرة باعتباره يتحدد بالاجاب واشتول،
 أما اما قبل واما بعد، فليس ماثلين أو حاضرين مباشرة⁶⁶ .

هذا المفهوم التقليدي الذي يدرك الزمان انطلاقاً من الآن ومن اشتول
 والحضور يقود بالصيرورة إلى افساح مكانة حقيقية وواقعية للآن ومكانة
 عاطفية للعديد الآخرين الماضي والمستقبل، مادامنا يظلال بعدين بفاعلين
 دتيرين يجدن مكانتهما في الذاكرة والأمل وهو ما امتته إليه هيدغر في
 الوجود والزمان حينما أوضح أن «الزمانية شرط التاريخية بوصفها نوعاً

(64) Derrida *Marges de la philosophie*. Paris. 1972, p. 39 - 40 M. Heidegger
Etre et temps, Trad. F. Vezin, Paris, 1986. pp 488 - 495

65 M. Heidegger *Etre et Temps* p. 496 - 497

Hegel *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* trad. Maurice
 de Gandillac. Paris, 1970, parag. 257 - 258, p. 247

(66) Hegel. *Encyclopédie*. parag. 259. p. 249 - 250.

من لوجود الزماني للداراين(*) Dasein نفسه بصرف النظر عن مسألة معرفة ما إذا كان موحوياً «في الزمان» وكيف يكون وجوده ذلك فيه هذا التحديد شرط سابق لما يطلق عليه تاريخ يعني القارحية تعيين لوجود الذي هو «معامرة» الدارايين بوصفه مقامره وهذه الأخيرة هي المعاد الضروري لتكون تاريخ العالم ممكناً وليكون الانتماء التاريخي الأصير إلى تاريخ العالم ممكناً كذلك» (٦٧).

الداراين هو في كل حين، في وجوده اللحظي وهو وجود لا يتحدد كحاضر في مقابل ماضٍ ماضي وولي، أو كحاضر في مقابل مستقبلات لا الماضي ولا الحاضر ولا المستقبل يعطي أو يمثل، لأنها ليست أمثلاً متميزة ومتباعدة ماضٍ ما ينفذ ماضي والحاضر ما يفتأ يحضر، بل يتحدد كحضور لازماني للحاضر. أي كنسيان وغياب تتداخل فيه وبصورة متأنية، أمثلاً الزمان الثلاثة تداخلاً يفي التوالي بينها، ويجعل الماضي لا يتعارض وانسيان، بل يحايث الحاضر وبصاعقه، من حيث به يتحيز انفرصة يؤكد حضوره، ويعني هذا أن المستقبل لا يعتبر نقطة بداية جديدة يسر الزمان بها ستائر النسيان على كل حاضر، لكنه يحتفظ كماضٍ في اذاكرة يقطيناً ويحدد تعاملنا مع الحاضر والمستقبل (٦٨).

ليس عرشي. ما هذا، الأسهاب في هذه النقطة المتعلقة بموقف هيدغر من الزمان في مفهومه الهيجلي، والتي هي مواقف تستعيد بصورة أو بأخرى، راء سبق للنقطة أن عبر عنها، بل الإشارة إلى أن فكرة جعل العقل موحوياً في التاريخ وأن الفكر يقع في الزمان، وتاريخ العقل يقع داخل

٦٧ M. Heidegger *Etre et Temps*, parag. 6, p. 45

* كلمة أدبية تعني حرفاً الوجود الزماني والعيني والوجودات تعني بالترجمة الفرنسية *Etre* à وقد وردت في كتاب: الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر معنى: الوجود، يعني في العالم.

٦٨ م. هيدغر المعرفة والسلطة، ترجمه صالح مروت، بيروت ١٩٨٧ ص ١١٠
M. Heidegger *Etre et Temps*, 461-462

الرمز، كنت اهدف الواضح لاستقادات لا هيدغر أو الفلسفة المعاصرة وحدها، من وحى الفكر المعاصر في مختلف مباحثه، حيث لم يعد الرمان وعاءً مطلقاً صعبه تحري الأحداث وتقع التغيرات، بل أصبح سبغاً للتعبيرات ذاتها. يتنوع تنوعها، كما يتخصص بتخصصها، فهو علائقي، وحسب سبب وضرورة ولعل مرد تشبيهه بالانسياب، مما قلته، خطأ، بالتعبير وضروره. ويعني هذا أن ثمة ارباباً بالكثرة، ولا يوحد زمان واحد اسبغ كثرة تعكس تعدد مستويات الانتظام البنيوي واختلافها^(٦)

وإذا كان المقام لا يسمح لنا بالتطرق لكل جواب ومظهر المراجعة التي عرفها مفهوم الرمان في الفكر المعاصر، فاننا مسحاول، مع ذلك، أن نركز ما بقي من كلامنا، تعميقاً لما سبقت الإشارة إليه، في هذه الحاتمة، عن استعراض الذي خلقتة الفلسفة المعاصرة من البحث التاريخي الاصيل ولاشعار التاريخي الميتافيزيقي بالدلالات والعائيات والوان اعقولية وهو أمر يحيل بالضرورة إلى التعارض الذي أقامه نيتشه بين الجنياولوجيا والتاريخ

ففي نص شهير حاول فوكو أن يبرز ذلك التعارض مثلما تصور في مؤلفات نيتشه^(٧) وهو ليس «كتعارض نظرة الفيلسوف العميقة المتعالية مع نظرة العلم الصبغة والمحدودة، بقدر ما هو تعارض مع اعراض التاريخي للدلالات المثالية والعائيات غير المحددة، انه تعارض مع البحث في الاصل»^(٨)

دع أن لبحث عن الاصل، يحدث على ماهية الشيء وعلى امكانه لاشد نفاء وعلى هويته المبطوية على ذاتها معناية عاتقة وعلى صورته لثابته المتقدمة عن كل ما هو خارج وعارض ومتعاقب «ان البحث عن اصل من

٦٩ K Pomian, L'Ordre du Temps, p 352-356

(٧) ينقل الأمر من نص نيتشه، الجنياولوجيا والتاريخ. انظر ترجمته إلى العربية ضمن حديث بوحنا لمعرفة ترجمه احمد السطاني عبد السلام سعيد العالي، اذار النصف ١٩٨٨

هذا لقبين معناه السعي الحثيث لاسعاد «ما قد تم وكان» ايحاء «دات»
دات صورة يفترض أنها تطابق نفسها تمام المطابقة، معناه أيضاً أعسر كل
ما حدث من تحوّل وحيل وتمكر عوارض طارئة» (٧٢).

إذا كانت الجبالوحيا ترفض البحث في الأصل قصد إعطاه لثام عن
هوية أولى، فإنها ترفض أيضاً التصديق بوجود أشياء أخرى وراء الأشياء
أو أسرار أساسية لا تاريج لها ولا يتعلق الأمر بالمسبية بها، إلا «بالسر» التي
هي يه من غير ماهية أو بماهية تشكلت لها بالتدريج جزءاً فجزءاً بدءاً من
أشكال كانت غريبة عنها» (٧٣).

يستند التاريخ الجبالوحي، إذن إلى الاستخفاف بالأصل بوصفه ما
هو جوهري ونقي وكامل لأن ثمة ميلاً إلى الاعتقاد بأن الأشياء
كانت في بدئها على درجة من الكمال، وحرحت من يد خالقها متوجهة أو
عميقة بالأخرى في صيغة أولى صياؤها من غير خلال يفترض في الأصل
أنه موحود دوماً قبل السقطة والتدهور، قبل الجسد، قبل لعالم والرمز
أنه بجوار الآلهة دوماً وبصحتها وكل حديث عنه هو تغزٍ بمحتده
الإلهي» (١١) من مسلمات الأصل، كذلك، الاعتقاد أنه موطن الحقيقة
ومستودعها فهو النقطة المتناثية أبدأ في حلف بعيد، وإسابقة عن كل
معرفة وضعية، لا بل هو الذي يجعل المعرفة أمراً ممكناً، المعرفة «تي لا
تستعيده تتذكر له خلال كل ثروتها

إلا أن وراء كل حقيقة، مهما تكن راهنة، كثرة من الأخطاء، مما يجعلها
لا تظل حقيقة، كما لا يكفي أن مرفع الحجاب عنها لتظهر في حلاء ووضوح
لا اشتباه فيهما

إن الجبالوحيا لا مدعي أنها تعلو عن الزمان لتحدث من وراء شبات

(٧١) نفس المصدر ص ٤٨

(٧٢) نفس المصدر ص ٢

(٧٣) نفس المصدر ص ٥٠

(٧٤) نفس المصدر ص ٥١

السيان ديمومة كبرى، ولا تشغل نفسها ببيان أو الماضي حي في الحاضر
ويبحث الحياة فيه سرّاً، بل المحافظة على ما حدث ضمن شتاته وتدره
سكيد عن أن الحقيقة والكينونة لا توجدان في صلب ما نعرف ولا في صلب
ما نحن فرائيه انعرض هي وحدها التي يوجد، ليس إلا

من تتأني الحياالوجيا من طريق البحث في الأصل والإمداد لكل مراحل
التاريخ بل من باب الوهم المتأني عند البدايات بكل تفاصيلها واتفاقاتها
بقبحها وسقمها في عند السب والانتحار والارومة أو المصدر «ولمحدث
عن المصدر لا يؤسس انه يترك ما ندركه ثابتاً، ويجريء ما نراه موحداً
ويجهد نترك المطابق لداته غير متجاسر» (٧٥)

غير أن من يبحث عن المصدر ضمن ديمومة لا انقطاع فيها يرتكب
لحظاً ذاته الذي يرتكبه من يبحث عن مقاصد وعنايات ويصنع الحاضر في
صلب الأصل لا قناعاً بمصير ينزع إلى الاشرار والتحلي من الوهنة الأولى

ما هي لعلاقات التي تربط الحياالوجيا بما يطلق عليه عادة لتاريخ
يعتبر نيتشه الحياالوجيا هي التاريخ الحقيقي أو الأصل^{٧٦} فهي لا
تحتزن لتنوع لرماني كما لا تركز إلى كلية متعلقة على ذاتها، ولا تجعل
تتفرع على دواتنا في كل الأزمان وتصلح بين التحركات الماضية وتجمع
بينها، الحياالوجيا هي البطرة الحادة التي تميز وتورج وتشتت وترع
العوارق والهوامش تعمل عملها، انها بطرة معتنة قادرة على أن تفتت نفسها
وتسحق وحدة هذا الكامر العشري، الذي يعترض أن بإمكانه أن يقرر تلك
لنظرة أو مصبها «ينمير التاريخ، الفعلي» عن تاريخ المؤرخين في كونه لا
يستند أو أي شئ من التوائف فليس في الامسان، حتى جسمه ما هو من
تشتت يحدث بمكة من أن نعلم الآخرين ومتعرف على نفسه فيهم فكل ما

٧٥ نفس المصدر ص ٥٣

76 Nietzsche La généalogie de la morale trad. H. Albery Paris 1964 pp

سندد إسه كي ملتهت إلى التاريخ وتدركه في كليه، وكل ما يمكن من رسمه كحركة مستمرة دؤومة كل هذا ينبغي تحطيمه وتكسيره يرم ثقتك كل ما من شأنه أن يخلق عراء التعريفات أن المعرفة حتى في المستوى التاريخي لا تعني «لاستعادة، قط، وهي لا تعني، بالأزلى، «استعادة أدات»، سيكون لتاريخ «معياً» بقدر ما يقحم الانفصال في وجودها ذاته»^{٧٧}

يعب لتاريخ الحقيقي أو الفعلي، العلاقة التي تقدم عادة بين بروع لحدث وانصرورة المستمرة فهناك تقليد تاريخي (لاهوتي أو عقلاني) يرمي إلى إزاة الحدث المنفرد في اتصال من وضع الفكر هو الحركة لعائية أو التسلسل الطبيعي أما التاريخ «الفعلي» فانه يبرر الحدث في نفسه من حيث هو علاقة قوى تمقلب أو سلطة تتزعز أن القوى المتحركة في لتاريخ لا تسعى نحو مرمى معينة، ولا تخضع لعلاقات آلية، وأما بصدق لصرع انها لا تتحل كاشكال متعاقبة لمقصود أساسي، كما أنها لا تظهر كنتيجة، وأما هي تتجل على الدوام في تعرد الحدث أن عالم التاريخ «الفعلي» لا يعرف إلا مملكة واحدة لا مجال فيها للعناية الإلهية أو علة بغائية وإنما للضرورة التي تهز الصدمة

لا يحشى التاريخ «الفعلي» أن يكون معرفة منظورية فهذا كن لؤرحون يعملون كل ما في وسعهم على العاء كل ما يحون في معرفهم، الموقع اندي ينظرون منه، واللحظة التي يوجدون فيها والموقف الذي يتخذونه وما بعثت من أهوائهم من المعرفة أما الحس التاريخي كما يفهمه نيتشه، فانه يعلم أنه منظوري ولا يرفض قوانين مايتولد عنه من حصاً ذاتي «أن الموضوعية عند المؤرخ هي قلب علاقات الإرادة بالمعرفة، وهي، في الوقت ذاته الاعتقاد الضروري بالعناية والعلل العائنه وعائية لتاريخ»^{٧٨} والمؤرخ عندما يعمد إلى الموضوعية وصحة الوقائع وثبات لمصي يفعل ذلك

(٧٧) م موكو، مصدر سابق، ص ٥٨ - ٥٩

(٧٨) نفس المصدر، ص ٦٧

كي تثبت سيادة الشمولية والسرمدية.

يشمل التاريخ «الفعل» استعمالات ثلاثة توجد على طريقي تقيض مع الأنماط الأفلاطونية للتاريخ. الاستعمال الأول هو ذلك الذي يسخر من الواقع ويهدمه، وهو يتعارض مع مفهوم التاريخ الذي يعتمد التذكر والتعرف. أما الاستعمال الثاني فهو الذي يفتت الهوية ويقوضها، وهو يقابل التاريخ المتصل أو التراث. أما الثالث فهو الاستعمال الذي يهدم الحقيقة ويضحي بها وهو يقابل التاريخ - المعرفة. وعلى أية حال، فالأمر يتعلق باستعمال التاريخ استعمالاً يحرره إلى الأبد من النموذج الميتافيزيقي والانتربولوجي للذاكرة. يتعلق الأمر بأن نجعل من التاريخ ذاكرة مضادة، ونثبت فيه، نتيجة ذلك شكلاً آخر للزمن^(٧٩).

يتجه نقد نيتشه، إذن، إلى ما يمكن أن يطلق عليه التاريخ التذكاري، أي ذلك التاريخ الذي يأخذ على عاتقه استعادة القيم العظمى للضرورة وحفظها في حاضر أبدي، والذي يرمي إلى استقصاء المنتوجات والأعمال والابداعات بحسب ماهيتها الكامنة. فليس مرمى التاريخ الجنياولوجي، إذن، استرجاع جذور هويتنا، وإنما القضاء عليها، أنه لا يأخذ على عاتقه رصد المنشأ الوحيد الذي صدرنا عنه، وذلك الموطن الأصلي الذي يعدنا الميتافيزيقيون بالرجوع إليه؛ أنه يسعى لإظهار كل الانفصالات التي تخترقنا. هذه الوظيفة مناقضة لتلك التي كان «التاريخ الأثري» يود القيام بها من وقوف على الاتصالات والاستمرارات التي يجد فيها حاضرتنا جذورها: اتصال الثروة واللغة والمدينة، كأن الأمر يتعلق «بأن نحفظ للخلف الشروط التي ولدنا فيها وذلك بصيانة ما وجد منذ غابر الأزمان»^(٨٠). أنه تاريخ - يعوق كل ابتداء باسم الوفاء والإخلاص.

يسعى التاريخ «الفعل» إلى القضاء على الذات العارفة. لأن الوعي

(٧٩) نفس المصدر، ص ٦٣.

(80) I. Nietzsche, *Considérations intempestives*, Trad. Bianquis 1964, II, 3.

التاريخي، يبدو في ظاهره، وعياً محايداً لا يتعلق إلا بالحقيقة. لكنه حينما يسائل ذاته، يكتشف أنه وعي متحيز ومتشيع، لأنه نهب لإرادة المعرفة التي هي غريزة وهوى. وما من معرفة إلا وتقوم على «الظلم والخطأ» ولا تنطوي بالضرورة على «الصواب والصدق». وستفقد إرادة المعرفة كل حد وكل رغبة في الحقيقة إذا هي ضحت بالذات العارفة.

مكتب مطبعة دار الكتب - طباعة همدانية - شارع سوريا
عمود : ٥٣-٥٤ - ٥٥٨٥٧٩ - ص ٣ - ١١٣٥٥٧ - بيروت - لبنان

٩١/٣٠٠٠/١١٢٠

عبد النظيف المغربي المراكشي
الله وليه

هذا الكتاب

لقد أقرّ الوعي التاريخي مفاهيم وآراء شحنتها بعضا من ومدلولات تستند إلى فرضيات تحولت فيما بعد إلى ركائز لكل كتابة تاريخية، وأبرزها الاعتقاد بأن الزمان التاريخي صيرورة متصلة ومتراكمة. وهذا الوعي يستوعب كل الأحداث كما يقول المؤلف إذ يستند إلى معقولية وغائية تلتهما نظرة فلسفية للتاريخ.

إن المعرفة البشرية امتداد منتظم، متطور، يحكمه منطق التراكم. وإن عناصرها تنتظم في صيرورة زمنية خطية متواصلة التقدم. والصراع القائم بين الأقدمين والمحدثين ما زال موضوع نقاش ومقارنة ونقد وتصحيح، وقد اعتبر المحدثون أن الدين ليس مجرد اعتقاد فحسب إنما هو التعبير عن المعرفة بالذات وعن درجة المعرفة التي يملكها هذا الشعب أو ذاك، عن ذاته، وعن علاقته بالعالم.

يتوقف الكاتب عند سرده للفلسفات المتعددة عند آراء الفلاسفة على اختلافهم، وعلماء اللاهوت والمؤرخين في عصور متعاقبة وبصورة خاصة التطور الهيفلي للتاريخ والزمان التاريخي بحيث يقدم لنا نماذج نوعية تعكس التحول الذي أصاب هذين المفهومين.

دار الطليعة للطباعة والنشر

بيروت